LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

LIBRARY OF PRINCETON
26 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

vida y pensamiento

Vol. 5, Nº 1. 1985
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

VIDA Y PENSAMIENTO es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Junta editorial: Comisión de publicaciones del SBL
Directora: Irene W. de Foulkes

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Apartado 901
1000 — San José, Costa Rica

205

Vida y Pensamiento (enero-junio 1985, Vol. 5, No. 1) San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1985.

64 p.

1.t
1. Teología — revista

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento51semi

Presentación

En este primer número de 1985 se refleja el comienzo de labores de un nuevo año académico. Compartimos con nuestros lectores la "llamada a estudiar para servir" que el decano, el Dr. Victorio Araya, evocó en ocasión del culto de apertura del año lectivo. Una nota constante en tales momentos en toda institución teológica es el contexto en que el estudio se da, del cual surge, y al cual responde. Dicho contexto se palpa en la estimulante —y demasiado breve— presentación del profesor Roberto Hoefferkamp respecto a la ética del Reino de Dios en América Latina, ponencia que suscitó una fructífera discusión entre estudiantes y profesores reunidos en la semana de orientación al inicio del año.

Otros de los trabajos ofrecidos en este número surgen de contextos particulares. La profesora Elsa Tamez participó con un grupo de cristianos norteamericanos que trabajan en forma solidaria con refugiados centroamericanos su meditación sobre el "salmo de los refugiados". Respondiendo al contexto evangélico caracterizado por una efervescencia escatológica poco fundamentada, el profesor Ricardo Foulkes nos ofrece un anticipo de su comentario sobre Apocalipsis. Surgido en otro ambiente cultural, el pensamiento de Jacques Ellul, analizado y presentado aquí por la Prof. Joyce Main de Hanks, nos ofrece perspectivas inquietantes sobre la actualización del Reino de Dios en el contexto nuestro y en nosotros mismos.

Es con verdadero placer que hablamos de los libros que hemos leído y que han sido significativos para nosotros. Esperamos que la pequeña colección de reseñas que les entregamos signifique un estímulo también para ustedes que nos acompañan en la lectura.

En las páginas finales de este número semestral ponemos a su disposición alguna información sobre las publicaciones y los programas de estudio del Seminario Bíblico Latinoamericano.

La Directora

Vida y Pensamiento Vol. 5 No. 1 1985
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano

Llamados a estudiar para servir

Victorio Araya Guillén

La presente reflexión es una versión revisada del sermón predicado por el Dr. Victorio Araya en la capilla del Seminario Bíblico, en la apertura del año lectivo de 1985.

". . . y llamó a los que El quiso y vinieron a El", *Marcos 3:13.*

Estas breves reflexiones se articulan en razón de la feliz ocasión de dirigir –como Decano Académico del SBL– unas palabras en el culto de apertura del año lectivo de 1985, el año número sesenta y dos en la vida del SBL, que el Señor en su misericordia abundante, nos permite iniciar.

Como su nombre indica, esta reflexión intenta explicitar la relación que existe entre nuestro llamamiento a las tareas del Reino, las exigencias de estudio serio y responsable que ello supone como parte de ese llamado, y el necesario ámbito de servicio (praxis pastoral) que confirma nuestro llamamiento y salva nuestra dedicación al estudio de lo puramente académico formal, de reducirse a un ejercicio, muy caro por cierto, de simple promoción personal.

El Seminario como casa de estudios, sin renunciar a ello, constituye un espacio legítimo para poner "cada vez más empeño en ir confirmando nuestro llamamiento" (2 Pedro 1:10). El Seminario no es una iglesia. Es una casa de estudios al servicio de las tareas del Reino. Bellamente lo expresa nuestro lema "Por Cristo y la América Latina". Si un seminario se convirtiera en un fin en sí mismo, debería desaparecer por el bien del Reino. Sin la sensibilidad de hacer de nuestra tarea teológica (lo más científica y académica posible) un instrumento al servicio de una praxis eclesial liberadora, profética, esto es, comprometida con las exigencias del Reino, nuestros esfuerzos educativos se tornan en ciencia sin experiencia, en pensamiento sin vida, en carne sin espíritu, en ortodoxia sin ortopraxis.

EL DIOS QUE OS LLAMO – Gál. 5:8

El Dios de la Biblia, revelado definitivamente en Jesucristo, es aquel que continúa llamando. Estamos aquí en el SBL, alumnos y profesores, por cuanto tenemos la profunda convicción de que Dios, por la fuerza de su Espíritu, nos ha vocacionado para estar aquí. El Dios de la Biblia es por definición "Aquel que llama" por gracia y no por mérito (Cp. Rom. 9:11-12: "es Dios que hace el llamamiento, elige conforme a su propósito"; Mr. 3:13ss: "el llamamiento de los doce").

El Dr. Victorio Araya es profesor de teología y decano académico del Seminario Bíblico.

Dios se revela en la historia salvíficamente y desde ella nos convoca a la *misión.*[1] Dios configura un pueblo que llega a ser la comunidad de quienes acogen el Don (gratuidad) y asumen las tareas del Reino (misión). Creer en Dios es comprometerse en su misión. Comprometerse en su misión es servir, y el servicio no descarta el estudio; lo enriquece.

EXIGENCIAS DE NUESTRO LLAMADO

Quisiera explicitar tres exigencias de nuestro llamado a estudiar para servir. No son las únicas, pero juzgamos que son muy importantes

1. Afirmar y profundizar nuestra gloriosa e irrenunciable herencia evangélica

Una cosa ha ido clarificándose –no sin tensiones– en los últimos años de nuestra vida institucional como escuela teológica: *no somos fundamentalistas*. Hemos superado esta mentalidad-actitud que caracteriza en gran medida un sector del movimiento misionero anglosajón presente en nuestro medio. Hemos roto con una interpretación rígida, cerrada y escapista del cristianismo. Afortunadamente no ha encontrado entre nosotros suelo nutricio la hermenéutica dispensacionalista, que en el fondo no es sino un método refinado de negar y escapar de lo histórico-conflictivo en nombre de lo "bíblico". Afirmar nuestra herencia supone:

a. Un esfuerzo por recuperar constantemente lo propio y específico de la tradición judeo-cristiana tal como se ha expresado en la Biblia: el meollo de esa herencia está en la manifestación salvífica de Dios en nuestra historia, nunca al margen de ella o sin pasar por ella.[2]

b. Afirmar "la abundante gracia de Dios" (Rom. 5:20). Somos llamados a ser testigos del proyecto salvador de Dios para toda su creación. Nuestra teología sólo puede ser evangélica en el sentido primigenio del término: anuncio de la buena y gran noticia de "Dios-*con*-nosotros" y "*por*-nosotros". Dios continúa actuando salvadoramente. Su amor es más grande que el pecado del hombre que oprime y asesina a su hermano, pero *no* destruye el designio salvador de Dios que recrea la vida y vence la muerte.

   Somos portadores de una buena y alegre noticia, no de una mala noticia. Somos llamados a ser testigos de su gracia: esto es, de la presencia de Dios y su amor en nuestra historia. Somos llamados a ser testigos de su gracia sobreabundante en medio del realismo de la abundancia del pecado y todas sus expresiones de muerte presentes en la historia y en nosotros mismos.

c. Hoy como nunca debemos rescatar y afirmar el profundo sentido de nuestra *libertad cristiana*, la libertad con que Cristo nos hizo libres. Afirmar la *libertad responsable* de que nos habla San Pablo en Gálatas 5:13. Sólo que esa libertad no dé pie al egoísmo, sino que por el contrario, mediante el amor nos ponga, como en la experiencia de Jesús, al servicio de los demás, especialmente de los más pequeños.

d. *Confianza en la manifestación del don Reino de Dios en la historia presente*

Jesús anunció el Reino: la buena noticia de la radical cercanía del amor del Padre. En el anuncio de Jesús son importantes las obras. Sus milagros no son expresión del poder por el poder. Son signos, señales, gestos concretos e históricos de la cercanía del Reino (Lc. 11:20), en favor de quienes están en necesidad. Apuntan a un cambio liberador de una situación de opresión, o la recreación de la vida, especialmente de los que se encuentran más privados de ella. Al Reino que se acerca hemos de corresponder en un discipulado obediente y radical, marcado, no tanto por obras de espectacularidad, cuanto por signos concretos de amor, vida, justicia, de la esperanza que no muere, de que a pesar de todo, el Reinado de Dios sigue irrumpiendo a lo largo de nuestra historia y a pesar de ella.

2. Afirmar y profundizar nuestra vocación de estudiantes de la Palabra de Dios

Hoy hemos de mantener el clásico *"Fides quaerens intelectum"* de Anselmo. La fe busca la inteligencia, busca comprender. Por eso la teología es teo-*logos*, dar razón, logos, sobre el misterio de Dios, de la realización de su plan histórico salvífico. Afirmemos nuestro compromiso con Dios y su Reino, dedicándonos con afán y entusiasmo al estudio disciplinado y riguroso en nuestro paso por el Seminario.

No es cierto que el estudio afecta nuestra "vida espiritual". Por el contrario la confirma y la expresa. Esto hay que decirlo con firmeza, en momentos en que en nuestro alrededor en San José, se expresa una fuerte corriente de irracionalismo anti-teológico que está generando superficialidad, confusión, división y autoritarismo dogmático, con todas sus secuelas de anti-testimonio evangélico.

Somos llamados a profundizar en el sentido de la verdad cristiana para no ser tanto sus poseedores, sino sus servidores. Lutero hubo de decir en una ocasión –nos recuerda Míguez Bonino[3]– que el cristiano es como el mendigo que dice a otro "vamos juntos, yo sé dónde nos darán pan".

3. Reconocer y asumir una exigente honradez con lo real

El rescate permanente de nuestra herencia evangélica, el estudio disciplinado y consagrado tiene que ser enmarcado en un ámbito de relevancia histórica; éste lo denominamos en palabra de Jon Sobrino como una exigente honradez con lo real.

Honradez con lo real es asumir el tiempo histórico que nos desafía, discernir proféticamente el tiempo latinoamericano a fin de rescatar la soberana libertad de la Palabra de Dios para decirnos por el Espíritu lo que es liberador en medio de las opresiones de nuestro tiempo.

Ello nos previene de toda fuga transhistórica negadora de la encarnación de la Palabra de Dios en nuestra historia; de toda "theologia mentis", esto es, de caer en un ejercicio teológico especulativo de corte bizantino, ejercicio privilegiado de élites descomprometidas; de afanes incesantes e interesados por elaborar cómodas "ortodoxias" que fabrican seguridad a fuerza de no estar presentes en las difíciles honduras de la historia.

Queremos destacar un desafío de nuestro tiempo histórico latinoamericano: nos referimos a la contradicción fundamental que atraviesa nuestra historia: el dilema vida-muerte de las mayorías empobrecidas del tercer mundo. Según datos recientes de la oficina Panamericana de la Salud, un millón de niños mueren cada año en América Latina, producto del hambre y la desnutrición.

Según datos recientes de la FAO, a nivel mundial 40 millones de personas, la mitad de ellos niños, mueren cada año por hambre y desnutrición. Esto significa más de cien mil personas por día, cuatro mil cada hora, sesenta y nueve cada segundo.[4] Estos datos de muerte, que desgraciadamente pueden ampliarse, no son fríos datos estadísticos; señalan un grave problema teológico. Todo aquello que destruya el don de la vida es pecado. Todo atentado contra la vida es una agresión contra la voluntad de Dios. La creación de Dios está realmente amenazada. El primigenio plan de Dios para el hombre y la mujer está pervertido. Si San Juan ha dado testimonio de que en Jesús se ha manifestado la Palabra de Vida del Padre, lo que vemos en esta situación es el Anti-Cristo y su palabra de anti-vida, los signos de la muerte, la injusticia y la opresión, que son señales del anti-reino.

Desde esta situación somos llamados y desafiados a decir una palabra eficaz, solidaria, llena de gracia, vida y esperanza. Nuestra tarea teológica vive un profundo cuestionamiento y desafío. Está en juego nuestro llamado a estudiar responsablemente, a servir mejor en las tareas del Reino, está planteada nuestra inserción pastoral en el mundo de Dios, anunciando la buena, alegre y gran noticia que viene del Dios liberador, que se ha hecho creíble por su cercanía a los pobres, por su designio de que tengan vida en abundancia. Esa es la esperanza que brota de la cruz y la ruta de nuestro seguimiento del crucificado.

NOTAS

1. Cp. Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida* (Lima; CEP, 1981), pp. 11-12.
2. Cf. V. Araya, *El Dios de los pobres* (San José: DEI-SEBILA, 1983), pp. 71-80.
3. *Espacio para ser hombres* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1975).
4. Cf. El discurso del Director de la FAO en ocasión del Segundo día mundial de la Alimentación en octubre de 1982.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 1. 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

El reino de Dios en el pensamiento de Jacques Ellul

Joyce Main de Hanks

***Jacques Ellul**: profesor emérito de sociología de las instituciones y de historia, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Burdeos, Francia, y del Instituto de Ciencias Políticas de la misma ciudad.*

1. INTRODUCCION

Entre más de 40 libros y 600 artículos,[1] la producción sociológica de Jacques Ellul es conocida sobre todo por su primer libro sobre la técnica, *El siglo XX y la técnica*. En el presente artículo trataremos sobre todo su obra teológica y exegética, que no deja de estar vinculada estrechamente con sus conclusiones sociológicas.

En su juventud Ellul leyó *El capital* y encontró en Marx la respuesta a muchas de sus preguntas. Sin embargo no se hizo miembro del partido comunista, porque su estudio de obras marxistas le convenció que la práctica del partido comunista francés distaba mucho de los principios de Marx.

A los veintidós años se convirtió al cristianismo a raíz de la lectura de la Biblia. Sintió –y sigue sintiendo– una tensión profunda entre su fe cristiana y el aporte de Marx a su pensamiento, pero se niega a abandonar cualquiera de los dos.[2]

Al principio de la ocupación alemana en 1940, Ellul fue despedido de su puesto en la Universidad de Estrasburgo, y trabajó en el movimiento de la Resistencia francesa hasta 1944. De 1943 a 1980 enseñó en la Universidad de Burdeos, y sirvió en el gobierno de la ciudad de 1944 a 1946. Ha ocupado varios puestos en el Consejo Mundial de Iglesias y en la Iglesia Reformada de Francia. Es editor de la revista *Foi et Vie* (Fe y vida).

Aunque durante muchos años Ellul hablaba poco del Tercer Mundo y sus teologías, en años recientes se ha ocupado ampliamente de este campo.[3] No deja de ser crítico de mucho de lo que se ha escrito en el Tercer Mundo, pero también afirma muchas de las reivindicaciones del Tercer Mundo, y se identifica plenamente con algunos de sus teólogos.

La Dra. Joyce Main de Hanks es profesora de francés en la Universidad de Costa Rica. Combina con su campo de docencia una activa investigación teológica, la cual le ha impulsado a ahondar en el pensamiento del sociólogo-teólogo francés Jacques Ellul. La autora presentó este trabajo en un coloquio del cuerpo docente del Seminario Bíblico en 1983, y lo reelaboró parcialmente después de una temporada de consultas y estudio con el Dr. Ellul en Burdeos, Francia, en 1984.

2. LA DIALECTICA EN EL PENSAMIENTO DE ELLUL

2.1 Definición y alcance

Detrás de todo el pensamiento de Ellul se encuentra un tejido dialéctico que le da forma. El lector que intentara darle a su obra una lectura no dialéctica se perdería en contradicciones aparentes.

Ellul concibe la dialéctica como la confrontación de "factores contradictorios que no se eliminan el uno al otro sino que coexisten".[4] Esta manera de comprender las cosas elimina toda posibilidad de imponer sistemas, y exige que se considere la totalidad de relaciones en vez de proceder por partes.[5] Ellul insiste en la importancia de la dialéctica en la experiencia de la vida, afirmando que no se aplica exclusivamente al proceso de razonamiento.[6]

Según John Boli-Bennett, quien estudió la dialéctica de Ellul como fundamento de su pensamiento,[7] Ellul sigue básicamente la dialéctica de Hegel y Marx, pero también critica a éstos en la medida en que dejan de ser consecuentes, sustituyendo el idealismo por la dialéctica.[8]

En la opinión de Boli-Bennett, Ellul hace una contribución única y de mucha importancia al pensamiento dialéctico, sobre todo en su estudio de la relación entre la dialéctica de la realidad teológica y la dialéctica sociológica (pp. 178, 187). Como no-cristiano, Boli-Bennett estima que la contribución de Ellul es importante tanto en la ética como en la teología (p. 199, no. 15). También insiste en la necesidad de estudiar la totalidad de la obra de Ellul si uno quiere entenderlo, puesto que se trata de una obra dialéctica (p. 198).

2.2 La dialéctica en la historia

Sin el dinamismo de la dialéctica, no habría historia o vida humana, puesto que la innovación es fundamental en la vida ("Dialéctica", pp. 294-296; *POA*, p. 8). Ellul concibe la historia como una serie de confrontaciones entre Dios y la humanidad, donde los seres humanos buscan su autonomía en vez de una relación apropiada con su Creador. En vez de dejar que sigamos en este camino que lleva a la destrucción, Dios actúa, respondiendo a nuestra rebelión de diferentes maneras, siempre con el fin de preservarnos y mantener abierta la posibilidad de una vida humana plena.[9] ¿Es este concepto de la historia demasiado individualista para ser bíblico? ¿Deja a un lado la doctrina de la gracia común?

2.3 La dialéctica en la Biblia

El origen de la dialéctica, según Ellul, no se encuentra en los griegos o en Hegel, sino en la Biblia (*POA*, pp. 8-10; "Dialectic", pp. 297-298). A través de la Biblia, Dios cuestiona el mundo, según Ellul (Temple, pp. 454-455), y encuentra a un ser humano que "quiere ser él mismo".[10] Dios también tiene esta meta para las personas, pero lo que se entiende por "*él mismo* no es idéntico en las dos visiones. Es contradictorio" (*TO*, p. 91).

Al Dios de la Biblia no se le puede circunscribir a cierta descripción metafísica como omnisciente, omnipotente, impasible, eterno, etc., porque él también "tolera iniciativa, pone límites a su poder, se arrepiente, revoca sus condenaciones, etc.". ("Dialectic", pp.

298-299). Su carácter contradictorio (para nuestra lógica) permite que tengamos con Dios una relación creativa y libre.[11]

De igual manera, la Biblia indica que Jesucristo es a la vez "Señor y Consolador, Juez y Salvador, Príncipe de Paz y Revelador Aniquilador del mundo, como también fuente de la Nueva Jerusalén".[12] La estructura del evangelio de Juan es dialéctica, según Ellul, de manera que la síntesis de cada promesa constituye la base para proceder a formular otra promesa más ("World", pp. 17, 21).

Como consecuencia de su acercamiento dialéctico a la Biblia, Ellul subraya la importancia de permitir que sus diferentes partes dialoguen entre sí: "¿No está cada texto destinado . . . a arrojar luz sobre los otros y viceversa? . . . ¿no sería perder lo esencial si insistiéramos en considerar solamente cada fragmento solitario en lugar del movimiento que lo lleva adelante?" (*La Ciudad*, pp. 13-14).

2.4 La dialéctica del reino de Dios

Aunque la dialéctica podría llegar a su fin en el reino futuro ("Dialectic", p. 296), no deja de ser la base de nuestro entendimiento del reino y del funcionamiento del reino en la actualidad.

2.4.1 El reino y el mundo

Desde su segundo libro teológico, *Présence au monde moderne*, Ellul estudia la relación dialéctica entre el reino de Dios y el mundo, y desarrolla el tema en varios de sus libros subsiguientes.[13] Por "mundo", Ellul entiende la sociedad y el universo de las cosas, "la humanidad como totalidad y su historia", adoptando la idea de mundo que se encuentra en San Juan ("World", pp. 16-17, 20).

Por un lado, la encarnación testifica del amor de Dios hacia el mundo y muestra que Dios no está alejado del mundo, el cual es objeto de su promesa y "la condición escogida a propósito y establecida por Dios para dar lugar a la Nueva Jerusalén" ("World", pp. 23, 20).

Pero aún amado y reconciliado, el mundo no es lo mismo que el reino de Dios ("World", pp. 22, 17; *FP*, p. 38), porque el reino no se puede identificar con un sistema político-social (*Apoc.*, p. 58). La soberanía de Jesucristo significa el establecimiento de de "un nuevo orden . . . dentro del desorden del mundo" (*FP*, p. 23).

El mundo está en rebelión contra Dios (*FP*, pp. 18-19), y es el lugar de la fatalidad, la necesidad, y la violencia (*CV*, pp. 145-146, 154). Es el dominio de Satanás, "Príncipe de este mundo" (*PM*, p. 19). No se trata de una infraestructura "neutral" con una superestructura "mala", sino de una penetración del todo por las fuerzas del mal y del pecado ("World", p. 17). La oposición entre el reino de Dios y el mundo es total (*PM*, p. 59).

El grado de esa penetración se puede medir por la acción necesaria para que Dios pudiera revelar su amor al mundo: el sacrificio de su hijo. La encarnación revela la verdad acerca del mundo: su falta de obediencia a la voluntad de Dios y su pretensión de una vida autónoma ("World", pp. 17-19).

La ciudad es el gran símbolo bíblico del mundo, el lugar donde la falta de reconocimiento de la obra de Dios se hace extrema (*La Ciudad*, p. 66; v. Jn. 1:9-10). Es en la ciudad que el conflicto entre Dios y el mundo se perfila más, y por lo tanto la Biblia pronuncia una maldición sobre ella (*La Ciudad*, pp. 53ss.). Por medio de la cruz, Dios abrió el lugar que los seres humanos habían querido cerrar (*La Ciudad*, p. 85). La humanidad

> no es más capaz de transformar el ámbito escogido y construido para él por el diablo, de lo que es para cambiar su propia naturaleza. Sólo el acto decisivo de Dios es suficiente. Sólo la muerte del propio Hijo de Dios es suficiente para cambiar los hechos de la historia. Sólo la resurrección es suficiente para desposeer de su dominio a los poderes demoníacos . . . Dios abrió una posibilidad para el hombre cuando le ofreció esta área que con su victoria había neutralizado, y le restauró la libertad en este aspecto de su trabajo. Pero aun ésta no es una gran libertad, porque el hombre puede actuar solamente en nombre de Cristo y por Cristo, y porque los demonios están aún operando poderosamente aunque ya hayan sido quitados los soportes de su presencia en la ciudad. Y ésta es la labor del hombre: ayudar a reunir la verdad y la realidad, introducir en alguna parte, en alguna pequeña medida, la victoria obtenida por Cristo en la existencia concreta . . . Aparte de esta labor liberadora, el único futuro del hombre es recaer en sus viejos hábitos y retroceder a la base mucho más amplia que le ofrece el poder de la ciudad. (*La Ciudad*, p. 165).

"Reunir la verdad y la realidad" equivale para Ellul a reunir el reino de Dios y el mundo (*Apoc.*, p. 13). La realidad, que es la esfera de la ciencia (*Ethics*, p. 283), abarca la "totalidad de los hechos que afectan a las personas, *incluyendo sus relaciones*" (Temple, p. 76). La oposición "normal" entre estos dos elementos es eliminado por la encarnación, que significa "la entrada de la verdad en el mundo real", y por la muerte y resurrección de Jesucristo, que son "la victoria de la verdad".[14] Esta victoria "no es visible en el mundo de la realidad", cuyos campeones siguen atacando a la verdad,

> para destruir cualquier remanente de la verdad introducida por el Verbo encarnado. Después de tratar de afirmar que antes de Cristo la verdad *era* realidad, ahora la nueva falsedad de estos poderes para el mundo moderno es que la realidad *es* verdad. (*La Ciudad*, p. 161)

Pero la verdad es *otra* y libera al ser humano.[15]

También existe una relación estrecha, aunque siempre dialéctica, en el Apocalipsis, donde "lo Real da a la Verdad el medio para expresarse, la Verdad transfigura lo real, dándole un sentido que evidentemente no tiene en sí mismo" (*Apoc.*, p. 13). En el reino de Dios la realidad será elevada a una nueva dimensión en su unión con la verdad, "no por el renovador pero humilde medio de la encarnación . . . sino en una nueva creación de la realidad. Entonces se hará visible en la realidad la verdadera victoria obtenida por Cristo" (*La Ciudad*, p. 167).

Mientras se espera esta transformación, el cristiano tiene que estar "en el mundo" sin ser "del mundo".[16] El laico es el mejor punto de contacto entre el reino y el mundo (*PM*, pp. 22-25; Temple, p. 51), pero su papel es difícil por ser dialéctico: "no significa ruptura pero tampoco adhesión" (*Vouloir*, p. 92, n. 1; *Will*, p. 290). "De un lado, es imposible hacer que este mundo sea menos pecador, de otro es imposible que lo aceptemos tal como es" (*PM*, p. 20). Tenemos que aceptar esta tensión y vivirla, aceptar el escándalo que será

nuestra vida en el mundo (*PM*, pp. 20-21).

Este punto de vista podría dar una impresión de pesimismo, pero es importante recordar el otro lado de la actitud de Ellul: todo es posible para la persona liberada por Dios (*Ethics*), y el sentido de la esperanza cristiana se aprende cuando no hay ninguna esperanza, humanamente hablando (*HTA*). En *Contra los violentos*, Ellul indica claramente la importancia de la lucha contra la violencia (*CV*, pp. 143-192).

Aunque el cristiano no sea del mundo en el sentido de tener una vida y una manera de pensar que no dependen del mundo, aunque tenga otro amo (*PM*, p. 8), tiene que "participar en las actividades del mundo", vivir su fe en el medio de la política, el comercio, etc. (*Vouloir*, p. 92, n. 1; *Will*, p. 290), porque el mundo y el reino están en una relación dialéctica: son inseparables (Temple, pp. 22, 149). El mundo llega a ser, entonces, una situación muy importante pero provisional, donde en vez de adoptar como propios los intereses del mundo, los hijos del reino deben comportarse como "extraños y forasteros" (Hb. 11:13), como si estuvieran acampando bajo una tienda (1 P. 1:13; *PM*, p. 57). Esta posición de lucha, por difícil que sea, no es imposible, ya que el cristiano ha sido liberado de la fatalidad del mundo y equipado con las armas necesarias (Ef. 6).

2.4.2 El "sí" y el "no" de Dios

Ellul ve el reino como el punto de fusión del rechazo y de la aceptación de Dios frente a la obra humana, la humanidad y su historia (*FP*, pp. 24-27). Este juicio y esta misericordia son totales, ligados, y se pronuncian al mismo tiempo (*La Ciudad*, p. 167; Temple, p. 409; *FP*, pp. 23, 25).

El "sí" del reino se reviste de un aspecto sorprendente, ampliamente remachado por Ellul en varias obras: Dios, en vez de devolver la humanidad a un jardín, en vez de desdeñar el esfuerzo humano, simbolizado por la creación de la rebelde ciudad, toma esta obra humana (la ciudad) y la transforma, la ennoblece, y la ofrece a la humanidad para que reciba por la gracia "la grandeza, la nobleza, lo bueno, la belleza, la verdad" que no pudo realizar sola ("World", p. 21), "la respuesta a todas nuestras interrogantes" (*La Ciudad*, pp. 167, 158-159). Ellul entiende este fenómeno de manera dialéctica:

> De un lado de la Jerusalén celeste es una creación del nuevo absoluto de Dios, sin común medida con las cosas, pero de otro lado la Jerusalén celeste es la síntesis perfecta hecha por Dios, de toda la historia, de toda la vida de la humanidad, de todas sus obras, sus creaciones, sus aventuras: es la Recapitulación . . . *Todo* . . . es recogido. El hombre es salvado *con sus obras* . . . Dios destruye a la historia, pero sin perder nada de ella, la sintetiza . . . Como resucita al hombre *mismo*.[17]

Como el individuo es transformado en la resurrección, guardando su identidad, nada se pierde del esfuerzo humano:

> En su amor, Dios, porque *es* amor, toma en cuenta la voluntad del hombre, sus deseos y sus más locas intenciones, entiende sus más salvajes revueltas, toma en cuenta todas sus empresas . . . Dios asume en sí mismo aun las rebeliones del hombre y las transforma, las rehace . . . Este es el sentido de la nueva Jerusalén, por Dios, para el hombre . . . No trata de privarlo de sus conquistas. Por el con-

trario, las acepta. Entra en el pequeño juego del hombre, sigue pacientemente las reglas que el hombre ha fijado, y anda en los caminos que el hombre ha abierto.

Tal es el significado de la Biblia como libro escrito por el hombre. Dios no adoptó un medio original para revelarse. No. Expresó su revelación en las formas y modos inventados por el hombre para sus propios negocios. Y esto es también el significado de la decisión de Dios de tomar para sí la invención humana de la ciudad. Dios no rechaza este mundo de rebelión y muerte, no lo aniquila en un abismo de fuego. Más bien lo adopta. Esto es, lo toma a su cargo. Y transforma la inmensa vanidad que el hombre puso en él en una ciudad con puertas de perlas. Así, y sólo así, nuestra obra adquiere sentido, significación y dirección. Ya no es una vanidad de vanidades. Ya no es un permanente retorno a la nada. Las civilizaciones pasan y desaparecen, dejando unas cuantas ruinas sepultadas entre malezas, y las piedras pierden su asidero y caen en silencio. Pero nada se olvida. Dios asume todo el dolor y la esperanza representados por esos muros. Y debido a todo ello, está preparando para el hombre la misma ubicación, pero renovada. Y debido a que todo eso está en el plan de Dios, su Jerusalén será el cumplimiento de todo lo que el hombre esperaba.

(*La Ciudad*, pp. 169-170)

De esta manera, por amor a la humanidad, Dios afirma la importancia de su historia y de sus obras ("L'Irréductibilité", pp. 64-65). La ciudad, signo de esa historia, es asumida y transformada por Dios en su nueva creación, en vez de ser anulada (*Apoc.*, pp. 235, 231, 226; Temple, p. 405).

Así Dios transforma lo malo humano en un bien,[18] y "pone su poder al servicio del proyecto humano" (*Apoc.*, p. 238). El resultado glorioso es, según Ellul, lo que la humanidad siempre ha buscado:

a) personas justas y libres, en plena comunión con Dios y en unión las unas con las otras (*La Ciudad*, pp. 186-187);

b) "la respuesta a su perpetuo recomenzar" ("L'Irréductibilité", p. 65);

c) la eternidad, una fuente "de instantes no predeterminados, siempre frescos, nuevos, sorprendentes. Es lo inesperado, lo imprevisible . . . La reconciliación finalmente realizada con él que es constantemente lo Nuevo . . ." (*Apoc.*, p. 228);

d) un nombre, como el que se buscaba en Babel. Pero Dios le dará un nombre nuevo (*Apoc.*, p. 236);

e) "una nueva relación con el tiempo y el espacio, en la cual el hombre ya no será víctima errante y perdida" ("L'Irréductibilité", p. 65).

A la vez, Dios dice *no* a la rebelión humana, a la muerte y a la destrucción (*La Ciudad*, p. 167; Temple, p. 403). En varios contextos, Ellul subraya la importancia del *no*, muchas veces considerados por otros pensadores como puramente negativo y pesimista.[19] El juicio de Dios es inevitable, pero llega "*englobado* en la gracia" (*FP*, p. 156), y es necesario para que el trigo y la cizaña puedan separarse, para que algo nuevo pueda aparecer (*Apoc.*, pp. 226-227; v. Boli-Bennett, pp. 189-190).

2.4.3 El "ya" y el "todavía no"

El reino ha llegado y a la vez está por realizarse (*FP*, p. 20). Todo el mundo lo sabe. Pero como es de esperarse, Ellul subraya la tensión en vez de disiparla, encontrando en la constante renovación de promesa y cumplimiento el *Sitz im Leben* de la vida cristiana ("Dialectic", p. 300). Ellul sugiere que no tratemos de reconciliar las contradicciones del reino, sino de aprovecharlas y vivirlas.

El reino ya está presente en el mundo como promesa, y la promesa parcialmente cumplida trae nuevas promesas. El reino actúa ahora por medio de los cristianos, de manera que hay una retroproyección del fin de los tiempos sobre la actualidad ("World", pp. 20-22; "Dialectic", pp. 299-300). Cristo llega a nosotros, y nosotros, a través de la oración, introducimos el reino escatológico en el presente.[20]

El reino está presente también en su relación con el juicio (según Ellul revelador y no jurídico), que es a la vez final y diario. Lo que tendrá lugar al final de la historia ocurre también en cada época.[21]

Donde más se concentra la dialéctica del "ya" y del "todavía no" del reino en la obra de Ellul es en su relación con los "poderes". En una larga sección de su ética, Ellul define lo que él entiende por "los Principados . . . las Potestades . . . los Dominadores de este mundo tenebroso . . . los Espíritus del Mal que están en las alturas" (Ef. 6:12; cp. Col. 2:15; *Ethics*, pp. 144-160), y por los *stoijeia tou kósmou* (elementos del mundo) (Gal. 4:3; Col. 2:8, 20). Se trata, según Ellul, de las estructuras de la sociedad, transformadas por una *exousía* (poder, autoridad) superior a la humanidad que usurpa la posición de gobernador de la creación dada a la humanidad por Dios (*Ethics*, pp. 152-153). La existencia de los poderes ayuda a explicar el misterioso dominio y atracción de la ciudad, del dinero, del estado y del poder político, de la ciencia como religión, y la alienación humana en general (*La Ciudad*, pp. 161-164; *Ethics*, p. 153).

La historia humana se puede resumir, según Ellul, por las reacciones de los poderes del mundo ante lo que escoge Dios: el no-poder ("World", p. 23). La derrota de los poderes en la crucifixión de Jesucristo se debe al hecho de que Dios se vació (kevóo) de su poder en la encarnación (Flp. 2:6):

> Cristo no opuso su fuerza a la fuerza . . . Se despojó de poder. Los principados y poderes se encontraron ellos mismos impotentes porque se enfrentaron al que no compitió con ellos sino que se dejó despojar . . . Se enfrentaron con un prisionero que se entregó a ellos . . . No tuvieron nada que vencer. (*Ethics*, p. 159; v. *CV*, pp. 190-192)

Como el reino es a la vez cumplimiento y promesa, no todos sus aspectos han sido actualizados, incluyendo la soberanía del rey ("World", p. 22). Los poderes, aunque vencidos en verdad, no han sido eliminados, y desesperadamente aumentan sus fuerzas, negándose a reconocer su derrota (*La Ciudad*, pp. 160-161; *Ethics*, pp. 159-160):

> Y son sus esfuerzos redoblados los que explican la condición actual del Estado, y por qué la ciudad es incomparablemente más amenazadora, más grandiosa, más fiel a su naturaleza urbana como poder, más seductora y monstruosa que nunca antes en su historia. (*La Ciudad*, p. 161)

3. IMAGENES BIBLICAS DEL REINO

3.1 La nueva Jerusalén

La ciudad preparada por Dios para su habitación eterna con la humanidad viene del cielo, "donde ha sido fundada, formada, edificada", de manera que "no se trata en ningún sentido de una realización humana", aunque, paradójicamente, toma en cuenta la obra humana.[22]

En su nueva creación, Dios incorpora como material la historia humana, pero esto no quiere decir que la nueva creación sea el resultado del esfuerzo humano. Es más bien su cumplimiento ("World", p. 21; "Dialectic", p. 304), a través no de un desarrollo normal, sino de una crisis: "En lugar de ser una continuación de la historia, el acto de coronación de la historia es una ruptura con ella . . . La segunda creación es tan extraordinaria, increíble e inesperada como la primera".[23] La historia no trae el reino sino el juicio, donde es aniquilada (*FP*, p. 22), pero a la vez por la síntesis de esa crisis dialéctica la historia humana transformada entrará en la ciudad celeste ("Dialectic", p. 304).

Como el reino difiere radicalmente del presente, no son los éxitos humanos lo que pueda prepararlo, traerlo, o iluminarlo.[24] Ellul rechaza la idea de una ascensión humana progresiva hacia el reino de Dios, como propone, notablemente, Pierre Teilhard de Chardin.[25]

Dicho esto, ¿qué papel tienen las obras humanas en el esquema de Ellul? Existen por lo menos dos respuestas:

a) como imagen, anuncian "la satisfacción que la humanidad encontrará en esa proximidad de Dios" ("L'Irréductibilité", p. 65); y

b) aunque no pueden traer al reino, los esfuerzos de la humanidad son necesarios para no seguir viviendo inhumanamente. Ellul da como ejemplo "la obra ciega de los urbanistas bien intencionados":

> Un intento incierto, buscando a tientas un cuerpo más equilibrado, más saludable, sin otra alma que la de sus habitantes. Podemos ver, pues, un cierto acuerdo entre lo que han hecho ellos y lo que Dios ha hecho y continúa estimulando misteriosamente hasta que llegue el momento del último gran cambio. Cuando los urbanistas tratan, como dicen, de producir un "habitat" racional, de construir hogares alegres y soleados en ciudades arboladas, están tratando de separar la ciudad de sus orígenes y su historia. Hasta el presente, han hecho allí su residencia fuerzas desconocidas. ¿Por qué esa gran afluencia? ¿Por qué el crecimiento incoherente de la ciudad? . . . El hombre quiere introducirse en toda esa irracionalidad a fin de establecer algo racional. Siente, confusa y vagamente, que está haciendo una obra sin la cual la vida sería inhumana.[26]

3.2 Las parábolas

La ciudad de Dios se revelará al fin de los tiempos, pero durante la época actual, el reino está presente en debilidad, en forma misteriosa y secreta (*FP*, pp. 23, 156). Ellul ve en el contacto breve pero salvífico de Jesús con las multitudes un signo de este carácter del

reino (*La Ciudad*, pp. 130-132).

En el misterio del reino las obras que provienen de la palabra de Dios son mezcladas inseparablemente con las obras que tienen como fuente los "poderes", como el trigo y la cizaña (Mt. 13:24ss.; "World", p. 22). La misma parábola señala la importancia de la presencia del cristiano en el mundo. No tiene el derecho de retirarse del mundo en un gueto, o de mantener su asamblea cerrada (*PM*, p. 7; v. *Apoc.*, p. 172).

El reino es desconocido, a veces imperceptible, como el grano de mostaza (Mt. 13: 31-32) o la levadura (Mt. 13:33), pero ya comenzó y sigue creciendo ("World", p. 18; *Apoc.*, p. 115). Estas parábolas, como la figura del tesoro escondido en el campo (Mt. 13: 44) y de la sal en la comida (Mt. 5:13) ayudan a entender cómo los hijos del reino pueden estar en el mundo sin ser del mundo. Son "a la vez mezclados y distintos, a la vez incorporados y diferentes" (*FP*, p. 173).

3.3 Sal, luz, y oveja: lo específicamente cristiano

Los hijos del reino, en vez de justificar el mundo o hacer un puente entre el mundo y el reino, son a la vez un signo y un escándalo (*PM*, pp. 13, 17-19). La sal, identificada por Ellul como el signo del pacto (Lv. 2:13), tiene que ver con la preservación del mundo, en el sentido de encarnarse en el mundo, y, partiendo de esa encarnación, anunciarle el evangelio. Al mundo que trata de perderse, Dios opone su sal, los cristianos que trabajan en su preservación.[27]

La luz, como la sal, es algo práctico, no puramente "espiritual". Revela el sentido de la historia, e ilumina el bien y el mal, espantando las tinieblas. Los cristianos en la "ciudad" del mundo trabajan para su bien (su conservación), oran para que no se condene, y a la vez proclaman esa condenación. Serán malentendidos.[28]

Enviados "como ovejas en medio de lobos" (Mt. 10:16), los hijos del reino representan al rey-cordero en su sacrificio, en medio del mundo, donde todos quieren dominar como lobos (*PM*, pp. 10-12).

La función de los que pertenecen al reino, como la función de la sal, la luz, y la oveja, es algo específico. En la medida en que los cristianos adoptan sin reflexionar las ideas del mundo, no están cumpliendo su función particular de guiar, acompañar, y sostener el trabajo del mundo - función que es radicalmente diferente del trabajo del mundo (*PM*, pp. 9-10, 199-200, 30).

Nadie más puede hacer la acción que corresponde a los hijos del reino, que requiere discernimiento en aplicar de manera radical la palabra de Dios (*CV*, pp. 59-60, 82): "en la medida en que el cristianismo es la revelación del totalmente Otro, esa acción habrá de ser necesariamente distinta, específica, singular, no comparable con el método sindical o político" (*CV*, p. 166). Para poder dialogar con el poder político, "es preciso que la iglesia no se deje absorber o politizar" (*Ethics*, p. 390; v. p. 389). La iglesia será tomada en serio en su diálogo con el estado únicamente si es percibida como un ente sin pretensiones a ejercer el poder político. Mientras el estado *actúa* con *fuerza*, la iglesia establece la tensión necesaria para la política misma, *hablando* con *justicia y amor* (*Ethics*, p. 391). Sólo si se mantiene independiente del poder político la iglesia podrá cumplir con su función de interpretar los eventos a la luz de la palabra de Dios y explicar lo que significa "el camino o decisión política. Es la función de mostrar el significado de la aventura humana" (*Ethics*, p. 390).

4. PRESENCIA DEL REINO EN EL MUNDO MODERNO: CONDICIONES Y PRINCIPIOS

4.1 La iglesia

"La Iglesia es el punto de inauguración del Reino" (*Apoc.*, p. 120), pero una vez establecido el reino, no tendrá ninguna razón de ser, y desaparecerá. Su Señor llegará a ser más bien Señor de la Jerusalén celeste. En la actualidad, sin embargo, la iglesia es "el lugar privilegiado donde Jesucristo es *reconocido* (discernido y aceptado) como Señor" (*Apoc.*, p. 125). Para cumplir con su misión, ella tiene que proferir palabras proféticas que no cuentan con ningún "aliado exterior" y que "radicalizan las situaciones", desnudando las antinomias (*FP*, p. 144).

4.2 Punto de partida

Para sus declaraciones y su actuación en el mundo, la iglesia debe de partir de lo que hace que sea iglesia: de su elección de parte de Dios, y de la revelación. En vez de situar la iglesia con relación al mundo, es importante hacer lo contrario, según Ellul (*FP*, p. 159). En la introducción a su ética, Ellul sigue este principio:

> En esta investigación, el criterio de mi pensamiento es la revelación bíblica; el contenido de mi pensamiento es la revelación bíblica; el punto de partida me es provisto por la revelación bíblica; el método es la dialéctica según la cual es hecha para nosotros la revelación bíblica; y el objeto es la búsqueda del significado de la revelación bíblica sobre la Etica. (*Vouloir*, p. 7; *Will*, p. 1)

Sería una falta de radicalismo tratar de "adaptar el cristianismo a un concepto cualquiera de la humanidad o de la sociedad moderna", y el resultado sería *justificar* la sociedad: en nuestro caso, la revolución (*CV*, pp. 164-165).

Tampoco hay que aceptar un gobierno establecido por el mero hecho de que existe. Los hechos no tienen valor en sí, como si hubiera que aceptar en vez de luchar, como si lo material fuera determinante (*FP*, pp. 57, 59). Se parte de la revelación y no de los hechos porque la realidad no es un valor que permita juzgar; no es un criterio de la verdad (*FP*, p. 156; *Ethics*, pp. 334-335). En vez de seguir y explicar los eventos del mundo, el papel de la iglesia es el de *provocar* el evento, permitiendo que la palabra de Dios actúe, de una manera nueva y sorprendente (*FP*, p. 159).

4.3 Preparación y encarnación

Aunque Ellul cree que el punto de partida es la revelación, dice que la presencia del reino en el mundo actual por medio de la iglesia depende de una visión exacta de ese mundo. Sin un conocimiento correcto de la sociedad, produciremos una teología y una ética que no sirven (*FP*, p. 9; *PM*, pp. 76-77). Se empieza por *escuchar* al mundo, sin rechazar sus ideas (*FP*, p. 175), por discernir la pregunta hecha por la persona de nuestra época –una pregunta interior y urgente (*HTA*, pp. ix-x). Por medio de este trabajo difícil (porque no sabemos escuchar), se evitará el error de dirigirnos a una época anterior a la nuestra (*FP*, p. 10).

Es en este espíritu que Ellul ha dedicado la mitad de sus obras al estudio de la sociedad actual y sus problemas. Solamente llegando a entender el mundo, puede la iglesia evitar el bautizar sus caminos y seguirlos (*FP*, pp. 13-15). Solo así puede establecer su independencia de los "mitos" que se encuentran por debajo del pensamiento de la sociedad. Los mitos son creencias básicas, raras veces articuladas, porque todos los miembros de la sociedad las toman por sentadas. Proporcionan una base de acuerdo entre todos los grupos políticos, pero son también la base de la alienación de las personas. Hay mitos acerca del trabajo, la técnica, la juventud, la historia, el dinero, el progreso, etc.[29]

La única desmitologización posible se encuentra en la verdad, que tiene que ser Totalmente Otra, como es la de Jesucristo. Esta verdad, procediendo de otra parte, se dirige a la situación humana, y así puede liberar (*FP*, p. 180).

A diferencia del mundo, los hijos del reino procurarán hablar *a* la humanidad, y no sólo *de* la humanidad, pero lo lograrán sólo si primero escuchan y conocen a la sociedad actual (*PM*, pp. 151, 184). Se trata de establecer contacto entre el mundo y el reino, por medio del laico que se esfuerza por vincular su fe con la vida diaria (*PM*, pp. 22-23). Habrá que eliminar obstáculos, de los cuales el principal es el lenguaje.[30]

Además de descubrir un lenguaje apropiado y asequible al mundo, precisa desarrollar una acción y actitudes que correspondan a ese lenguaje (Temple, p. 41). El mundo no percibe el mensaje del reino si éste no le viene encarnado. Precisa mostrar al mundo su verdadero rostro y el sentido del camino que ha escogido (el propósito de los libros sociológicos de Ellul), y a la vez presentarle el contenido de la revelación de una manera que la pueda entender (*PM*, p. 186; Temple, pp. 31ss.). Al actuar en el mundo, en lo político y lo social, el cristiano no trata de obligar al reino que venga, sino de hacer que el evangelio sea comprendido (*PM*, pp. 60-61; *FP*, pp. 154-155). Los hijos del reino tendrán que buscar un nuevo estilo de vida que no sea dictado por las estructuras totalitarias del mundo (*PM*, pp. 76-77; 191; *FP*, p. 13), y a la vez promover una revolución para cambiar esas estructuras que impiden que el mundo entienda el mensaje (*PM*, pp. 187-189).

4.4 La "solución" cristiana

Se ha criticado a Ellul por no concretizar mucho esa revolución, aunque dedica secciones grandes de sus obras a motivarla.[31] Dice que por su papel profético, el cristiano "tiene una misión revolucionaria en la política" (*PM*, p. 64), pero esta misión no es siempre igual a lo que la sociedad llama "revolución". No se define en términos de violencia, por ejemplo (*CV*, pp. 57-60, 179ss.).

Hay que examinar la reticencia general de Ellul de proponer todo un programa revolucionario a la luz de su dialéctica general. Es a propósito que no traduce sus inquietudes en programas detallados. Evita construir sistemas y proponer soluciones concretas para no cerrar arbitrariamente las posibilidades y así terminar el movimiento dialéctico. (*PM*, p. 196). Lo que Dios hace es plantearnos preguntas. A los cristianos nos corresponde contestarlas ("Mirror", pp. 200-201; *HTA*, pp. vii-viii).

4.5 Fines y medios

La sustitución de los fines por los medios, y la aprobación de todo medio eficaz, son dos de las tendencias más peligrosas de nuestra época, según Ellul.[32] Encuentra un ejemplo

de la importancia de la relación entre medios y fines en el cántico de Moisés en el Apocalipsis:

> *Grandes y maravillosas son tus obras,*
> *Señor, Dios Todopoderoso;*
> *Justos y verdaderos tus caminos,*
> *¡Oh Rey de las naciones! (Apoc. 15:3)*

Ellul entiende la palabra "caminos" como "vías y medios", y subraya que los medios que Dios utiliza son "conformes a la justicia y a la verdad". El objetivo, el fin grandioso que propone Dios se consigue por medios justos (*Apoc.*, pp. 264-265).

El cristiano no tiene el derecho, entonces, de salirse de las normas del reino cuando define los medios a usar, como si pudiera justificar cualquier medio por el fin que propone alcanzar. Es imprescindible descartar como medios la violencia, el odio, el juicio somero o inexacto, etc. (*CV*, passim; *FP*, pp. 36, 172). La presencia de los hijos del reino en el mundo no requiere que acepten los medios del mundo. Uno de sus actos más radicales, más bien, será abandonar la confianza en los medios humanos, para reemplazarlos por el medio de la fe, que equivale a la confianza en Dios (*CV*, pp. 191, 166-167, 186-187).

Una consecuencia práctica de esta posición radical es que la obsesión de los medios desaparece y nos deja más libres. Las "posibilidades" que tenemos no tienen que limitar nuestra acción por medio de planes y programas. Dios nos abre posibilidades más allá de nuestros medios: "Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece" (Flp. 2:13; *PM*, pp. 104-105, 108-109).

En el mundo actual, los medios crecen y reemplazan a los fines, pero el único verdadero fin para la humanidad es el reino, que el mundo rechaza. Sólo bajo la perspectiva y el control de ese fin pueden ser útiles los potentes medios creados por el hombre: cine, prensa, confort, etc. (*PM*, pp. 112-117).

En el reino, se fusionan los fines y los medios. La presencia de Jesucristo significa a la vez el acercamiento del reino y su actualización. En eso se ve un rasgo típico de la acción de Dios; el medio se constituye en presencia actualizada del fin. En el mundo pasa lo contrario: el fin es absorbido por los medios. Los hijos del reino, en vez de servirse de instrumentos,se ofrecen ellos mismos como instrumentos, como la presencia del fin que es característica del Reino".[33] En vez de servirnos de medios, para traer el reino o para llegar a ciertas metas éticas, nuestro papel es el de manifestar la justicia, que es don de Dios. (*PM*, pp. 106-107).

4.6 El reino como futuro

En vez de ser un sistema de principios morales aplicados, la vida cristiana es una acción dirigida a un fin, revelado por la resurrección (*PM*, pp. 67, 62; Temple, p. 401). El cristiano hace actual la llegada del reino por su esperanza, definida por Ellul como el "poder de la escatología en la actualidad" (*PM*, pp. 64-66; Ro. 8:24). En vez de compartir el fatalismo del mundo, los hijos del reino se distinguen por la esperanza, que ve los signos escondidos del reino (*Apoc.*, p. 59; Temple, p. 42). Por el otro lado, no conviene dejarnos llevar por las esperanzas falsas del mundo.[34]

La actitud de espera del cristiano es lo que da a la actualidad su valor, lo que juzga los eventos del presente, que son menos reales e importantes que lo que viene (*PM*, pp. 62-64). No por eso podemos escaparnos de lo actual. "La gloriosa visión de la ciudad no debe hacernos olvidar la ciudad material en la cual estamos viviendo. No debe disminuir la obra material que tenemos que hacer. Por el contrario, ella está para hacer que esa obra valga la pena" (*La Ciudad*, p. 181).

Esta mira hacia el futuro se extiende a un deber concreto que tienen los que pertenecen al reino: prever los problemas políticos, anunciarlos y hacer todo lo posible para evitar que se tornen en violencia. Con la ayuda del Espíritu Santo, los cristianos deben jugar el papel de atalaya para el mundo. Es parte de su función como sal, preservando el mundo para la obra de Dios. Es más: "si la violencia se desencadena en cualquier parte, la culpa será siempre de los cristianos" (*CV*, p. 173). Prever e impedir la violencia es un aspecto de la acción específicamente cristiana en la sociedad.[35]

5. PRESENCIA DEL REINO EN EL MUNDO MODERNO: LA ACCION ESPECIFICAMENTE CRISTIANA

5.1 El reino como presente: la acción cristiana

Como Dios dice "sí" y "no" a la humanidad y sus obras, sus hijos viven una dialéctica semejante, diciendo "sí" al anuncio de la liberación que Dios ofrece en Jesucristo, y "no" a lo que esclaviza a la humanidad (*FP*, p. 181).

De igual manera, Ellul dice "sí" y "no" a la acción. Los hijos del reino tienen que distanciarse del mundo, no ser de él en el sentido de no dejarse determinar por él, no estar de acuerdo con el valor que el mundo asigna a sus obras (*FP*, pp. 77, 156-157, 176-168). Para algunos, esto significará (como significó para San Pablo, Agustín, y otros) renovarse alejándose por un tiempo, en vez de empezar "actuando" (*FP*, pp. 78-80).

Para el cristiano *ser* o *vivir* puede tener más importancia que involucrarse en una serie de acciones. Rechazar la obsesión del mundo actual por la acción constituye un acto revolucionario (*PM*, pp. 55, 119, 122, 155). La acción mecánica del mundo no tiene más valor que la práctica de enviar resoluciones al gobierno sobre asuntos de actualidad que se olvidan enseguida (*PM*, p. 124; *FP*, pp. 83-84).

Ellul distingue entre la necesaria presencia del cristiano en las actividades del mundo y la participación en ellas, que no recomienda. El "no" del cristiano frente a las obras del estado no es una ruptura total sino un esfuerzo por mantener abierta una situación que el mundo quiere cerrar (*FP*, pp. 156-157).

Por otro lado, la verdadera acción cristiana es necesaria como expresión del reino que viene. No basta hacer cierta obra ideológica o dar consejos. Precisa cambiar las condiciones materiales de la vida, dejar que el Espíritu se exprese en nuestra vida material y no solamente en el misticismo de una vida interior (*PM*, pp. 190, 125, 155). Un aspecto de la acción específicamente cristiana señalada por Ellul es la presentación de ciertas exigencias al mundo: "recordarle al mundo que cada una de sus obras es polivalente . . . que alcanza objetivos que no pensaba alcanzar . . . que hay que escoger entre democracia y eficacia" (*FP*, pp. 174-175). Así funciona la luz. Significa mucho riesgo (*PM*, p. 77).

5.2 La insatisfacción

Tomando al reino como medida, la sociedad no le parece satisfactoria al cristiano. El reino que está presente en su vida lo mueve a cuestionarlo todo, a estar en tensión permanente con el mundo y con el estado.[36] Por otro lado, Ellul cree que sólo el cristiano puede rendirle honor debidamente al estado (*FP*, p. 158).

El papel del cristiano es el de criticar las formas y fuerzas de la sociedad, viviendo como un cuerpo extraño que no se asimila ("Mirror", p. 203). El único que puede cuestionarle al mundo de manera decisiva es aquel que no ha sido absorbido por el mundo. Su insatisfacción se expresa por la desacralización de las obras humanas, que son magnificadas por el mundo, y por la lucha contra los mitos edificados por la sociedad (*FP*, pp. 164, 177-180). Se trata de confrontar y combatir para el bien del mundo, en una lucha que no termina hasta que llegue el reino.[37]

La insatisfacción con la opresión implica una acción específicamente cristiana en el caso de la revolución: cuando triunfa un movimiento revolucionario, los antiguos opresores se convierten automáticamente en oprimidos. La autenticidad del compromiso de cualquier cristiano se nota cuando *cambia de lado*, para estar siempre a favor de los oprimidos, aunque de repente sean otras personas. El que no efectúe ese cambio muestra que su compromiso es meramente político y no realmente a favor de las víctimas de la opresión (*CV*, pp. 155-156). Si escoge el lado de los oprimidos, sean quienes fueren, siempre estará insatisfecho, según Ellul. ¿Se puede decir, desde la perspectiva de la América Latina, que los opresores llegan siempre a ser los oprimidos cuando pierden su posición?

5.3 El amor y los pobres

La nueva Jerusalén significa "la reconciliación final en amor entre Dios y la humanidad, de las personas entre sí, y de la humanidad con la naturaleza" (Temple, p. 401). Ellul estipula que la reconciliación se aplica a las *personas* exclusivamente. El hijo del reino no se reconcilia con el mundo o con sus instituciones.[38]

Lo que sí exige la práctica del reino es que amemos al enemigo. Seguimos al mundo y nos sometemos a su propaganda si consideramos al enemigo como menos que un ser humano. El que rechaza la reconciliación rechaza la encarnación (*CV*, pp. 87-89). En la política, amar al enemigo no significa ayudarle a luchar contra la iglesia, ni adoptar sus opiniones, sino tomarlo en cuenta como persona, y no exigirle más a él de lo que se exige a los amigos (*FP*, pp. 36, 128-129).

Además de amar a mis enemigos políticos, me corresponde hacer lo posible para reconciliar a los que son adversarios entre sí. Es un papel más difícil y menos exaltante que el de atizar las pasiones, pero es la acción específicamente cristiana. Tengo que rechazar las fórmulas extremas, reducir en vez de aumentar las distancias entre los que se oponen, resistir la tentación de excitar a la opinión pública. Tales acciones aumentan los conflictos, endurecen las tendencias, y contribuyen a crear un ambiente de odio y de acusación. No es que el hijo del reino quiera evitar el cambio; al contrario, lo que busca es un cambio radical, pero de una manera consecuente con su ministerio de reconciliación (*FP*, pp. 168-170). No tengo el derecho de sembrar el odio para alcanzar una meta "cristiana":

> Si creo que no puedo establecer contacto con los demás sino tomando parte en su revuelta, en su cólera, en su odio, si estimo que el consuelo en Jesucristo es una mentira ilusoria y que la reconciliación es una hipocresía, eso significa que ya no creo de verdad en la presencia del Reino que viene. (*CV*, p. 167)

Recurrir a tales medios significa creer que yo puedo hacer el reino con mis propias manos.

El amor tiene que dirigirse a individuos y no expresarse a distancia (*PM*, pp. 61-65). Aunque somos solidarios del mundo entero en el sentido de compartir la responsabilidad de su pecado (*PM*, p. 19), lo más importante es llevar el sufrimiento del prójimo, por quien puedo hacer algo concreto, sin tener que aceptar su ideología (*FP*, pp. 66, 94).

La solidaridad con los que sufren nos hará sufrir.[39] Pero nuestra identificación con los oprimidos tiene que excluir el odio. Tratamos de reconciliar a los enemigos adoptando los medios del reino, que son contrarios a los de la política del mundo. Esta última implica "la condenación de los opresores, explotadores, etc., y por lo tanto el crecimiento de la lucha entre ellos" (*Apoc.*, p. 263). Este punto es uno de los más difíciles de entender en la obra de Ellul; hay que verlo en relación con su enfática recomendación de combatir la opresión, una lucha que él toma muy en serio.

La solidaridad cristiana no implica el abandono de los medios justos. Al contrario, precisa que los hijos del reino estén no solo con la humanidad, sino que estén al lado de Dios entre las personas (*FP*, p. 61), dejando que Dios se ocupe de juzgar. El que elimina por la fuerza, por la violencia, al explotador, sigue el camino del mundo.[40]

Por otro lado, para Ellul es inconcebible aconsejar a los pobres y oprimidos que estén sumisos o pasivos (*CV*, p. 168). La solución al dilema conlleva su riesgo, como toda acción específicamente cristiana recomendada por Ellul:

> Es deber capital del cristiano hacerse portador de la reivindicación de los oprimidos, testigo de la miseria, portavoz de las exigencias de la justicia. Ha de ser el que sirva de intermediario, de mediador entre los poderosos y los oprimidos. Ha sido elegido por Dios para hablar en nombre de los oprimidos. Quien va a la cárcel ha de contar con un abogado. Aquellos de los que nadie habla, los "abandonados por Dios" . . . deben tener un intercesor . . . El cristiano ha de estar por fuerza al lado del pobre, del humillado, pero no para empujarle a la revuelta, al odio, a la violencia, sino para representarle ante todas las potencias, ante todas las autoridades. Ha de tener la audacia de forzar las puertas y de presentar las exigencias del amor y de la justicia. Este es un papel mucho más difícil, mucho más ingrato, mucho menos exaltante que el de jefe de guerrilla o de sindicato. Es mucho más difícil comparecer ante un patrono y discutir encarnizadamente las condiciones en que están sus obreros que desfilar por la calle. Lo primero exige mucha más prudencia, competencia, rigor y fuerza de espíritu. Y cuando tengamos que exigir que se nos reciba de este modo, lo haremos porque, al venir de parte de los pobres, somos embajadores de Cristo. Creo que en todas las situaciones de injusticia y opresión, el cristiano que no puede responder con la violencia debe comprometerse a fondo como *representante de las víctimas* . . . El cristiano es el que aporta su inteligencia, su autoridad, sus manos, su rostro a los que forman la multitud sin autoridad, sin manos, sin rostro. (*CV*, pp. 168-169).

En la mayoría de los casos hay todo un esfuerzo previo a esta representación de los pobres y oprimidos, que consiste en *saber quiénes son*. No son los que se presentan por los medios de información: esos ya tienen defensor.[41] Para defender a los verdaderamente pobres hay que descubrir a los que son olvidados y perdidos en la opresión. Si no hacemos este trabajo, que es parte de nuestra función de atalaya (v. arriba, sección 4.6), la situación de estos indefensos no tendrá otra solución que la violencia (*CV*, pp. 172-174).

5.4 La oración

"El primer paso de esta vida en el reino es el de la sabiduría y la oración" (*Prayer*, p. 169). A veces es también el último paso en una situación donde no se ha tomado en serio las responsabilidades del reino.[42] La vida del reino es un caminar en la oración, como parte de su praxis. La presencia de los "poderes" en la política "hace de la oración el acto político más importante que el cristiano pueda realizar . . . más importante que declaraciones, manifestaciones, elecciones, etc." (*FP*, p. 100; v. *Prayer*, p. 150; *FP*, p. 158, y arriba, sección 2.4.3). Combatir por estos medios es importante, pero la batalla espiritual puede ser llevada únicamente por los que pertenecen al reino (*CV*, pp. 181-182).

"Esta lucha espiritual se relaciona con las realidades humanas, la injusticia, la opresión, el autoritarismo, la dominación del dinero o del estado, la exaltación del sexo o de la ciencia" (*CV*, p. 182). Pero es un combate de fe, con las armas de Efesios 6, empezando por la oración (*CV*, p. 183; *Prayer*, pp. 151-152).

La oración significa compromiso sin reserva: "quien lucha con Dios en la oración apuesta su vida entera" (*Prayer*, p. 162). Es el punto donde nuestro radicalismo deja de ser mero discurso, donde se arriesga todo, donde se exige el valor de la acción unilateral (*Prayer*, pp. 164, 171-172). "La acción . . . recibe su carácter de la oración . . . Sin la oración, la acción es necesariamente violencia y falsedad . . . La oración es el único sustituto posible de la violencia en las relaciones humanas . . . Es verdadera inconformidad" con respecto al mundo (*Prayer*, pp. 172-175).

Para Ellul, no existe entonces dicotomía entre la oración y la acción. Afirma que "la oración no puede ser simplemente una espera pasiva de que Dios actúe y haga las cosas en nuestro lugar . . . sino que al contrario la oración implica, supone y exige que también actuemos" (*CV*, p. 167).

5.5 La política

La posición de Ellul en cuanto a la política parece ambigua. La mejor manera de entenderla es dialécticamente: a los que no están involucrados en ella, Ellul dice "sí, hay que participar". A los que ya se han metido, él relativiza la política y señala los peligros de su compromiso, sugiriéndoles nuevas modalidades de acción.

No se puede separar la predicación del evangelio de "su actualización en las estructuras políticas", según Ellul (*HTA*, p. 102). Como la vida cristiana es una, "implica cierta participación en lo político" (*FP*, p. 154). La solidaridad cristiana con la humanidad obliga al cristiano a entrar de lleno "en los problemas sociales y políticos para actuar sobre el mundo" (*PM*, p. 59). Varios de los libros de Ellul tienen el propósito de guiar a los del reino en su participación política.

Por otro lado, no debemos de engañarnos, creyendo que debemos de involucrarnos en la política porque los que queremos evangelizar se encuentran allí. En realidad, la mayoría de la gente no participa en política, y los que se encuentran en los partidos son generalmente los que menos necesidad sienten de la esperanza y las explicaciones que ofrece el mensaje del reino (*FP*, pp. 92-93, v. pp. 57, 114).

La condenación bíblica general del poder político no implica que el cristiano deba negarse a participar en la política, pero sí subraya ciertos peligros que sería ingenuo ignorar. La historia señala otros (*FP*, pp. 99-112). Por otro lado, la acción política exige conocimientos exactos, de manera que al cristiano seriamente comprometido le faltará seguramente tiempo para la reflexión.[43] Ellul señala la importancia de no perder de vista la tarea específica cristiana, y se basa en la poca actividad política que él observa en los modelos que ofrece la Biblia (*FP*, pp. 112, 101-102).

La iglesia (y sus pastores) normalmente no deben tomar posiciones directamente políticas, según Ellul, porque no se puede pretender que cierta opción política sea la que nos indique la fe.[44] Es puro conformismo identificar el reino con el socialismo o el capitalismo.[45] Los individuos sí tomarán posiciones, pero sin identificar la verdad cristiana con su orientación política.

La participación de los hijos del reino debe relativizar entonces la política, que no tiene valor eterno. Como toda obra humana, es importante, pero no debe convertirse en "guerra santa". No hay nada definitivo que se arriesgue en la política.[46] Esta perspectiva permite que el cristiano sea libre de la pasión política, para poder hacer su contribución singular (*FP*, p. 160). Si uno no se deja absorber por la política, si no la absolutiza, puede amar sinceramente al enemigo (v., arriba, sección 5.3), y cambiar de afiliación política cuando sea necesario (sección 5.2).

> No hay una actitud cristiana válida para todos los tiempos, sino que según la época, actitudes en apariencia contradictorias pueden ser igualmente buenas . . . Lo que se llama fidelidad en el lenguaje del mundo es lo más frecuentemente hábito o testarudez. El cristiano puede pasar de derecha a izquierda, puede ser liberal o socialista según el momento o según tal posición de unos o de otros parece más conforme a la voluntad de Dios *en ese tiempo*. Es cierto que estas actitudes son contradictorias desde el punto de vista humano. Pero deben tener su unidad en la búsqueda del reino que viene. Es en función de ese reino que el cristiano es llamado a juzgar las circunstancias actuales. (*PM*, p. 69)

Ellul sugiere que la iglesia tiene un papel especial en la política: el de ofrecer una "opción invisible", "una dimensión del asunto que es desconocida para el hombre . . . una verdad más allá de la alternativa política", basada en el hecho de que se está acercando el reino (*FP*, pp. 142, 156). Esta dimensión especial tiene que ver de manera particular con el diálogo. La iglesia es el lugar del pluralismo político y a la vez de la reconciliación. En cuanto a la política,

> No nos comportaremos como "creyentes", llevando al absoluto los valores de nuestro partido o de nuestra causa. Trataremos, al contrario, *en nuestro grupo*, de ser los intérpretes de los demás . . . Es preciso dar a los de nuestro grupo el sentido de los demás . . . para volver los conflictos a cierto grado de humanidad. No se tratará entonces de reforzar las posiciones de nuestro partido, de dar nuevos argumentos y nuevos medios para ganar, sino de humanizar las situaciones,

hacernos el abogado del adversario, y ser el intérprete de todos . . . para que un verdadero diálogo . . . sea establecido . . . al interior de cada grupo por medio de cristianos que, estando en cada grupo adverso pero más profundamente unidos entre sí por su unión en primer lugar dentro de la Iglesia, serían aptos para hacer entender a los miembros de su grupo que les tienen confianza, las razones e intereses de los de enfrente. (*FP*, pp. 171-172)

Es la manera más segura de ser vistos como traidores, pero vale la pena, porque se trata de preservar al mundo.

6. CONCLUSIONES

6.1 La preservación del mundo

El mundo quiere suicidarse. Trata de alejarse de Dios, concentrarse en sí mismo y desarrollarse como sistema autónomo y completo para ser impermeable a toda influencia exterior (*PM*, p. 35; "World", p. 19). En la nueva Jerusalén, estos procesos serán invertidos y todo lo que tendía a cerrarse será abierto; la falta de comunicación dará lugar a una "relación esencial con el Totalmente Otro"; la falta de obediencia se tornará en "el reflejo perfecto de la voluntad divina" ("World", p. 21).

Todas las acciones específicas de los que pertenecen al reino tienen que ver con abrir lo cerrado y frenar las tendencias destructivas del mundo (Temple, p. 423). Pero no se trata de preservarlo solamente para que sea "un poco más feliz, un poco más libre", sino de abrirlo a la unión con Dios, y de eliminar los obstáculos a la predicación (*FP*, p. 95; *PM*, pp. 59-60).

Como los intermediarios asignados por Dios, los hijos del reino tienen la tarea en cada época de averiguar en qué manera el mundo trata de perderse, para funcionar como la sal (Temple, p. 452; *PM*, pp. 35-36). Es un papel revolucionario que parecerá extraño o incoherente desde el punto de vista del mundo (*PM*, pp. 51-53; "World", p. 19), y casi imposible a los que lo realicen ("Dialectic", pp. 305-306). Sólo porque Dios es soberano el mundo no llegará a la "perfección" que busca ("World", p. 22; *FP*, p. 182).

El mundo trata de evitar la tensión. Los cristianos también. Se estancan en un conformismo o en una moral complicada que dificulta la decisión y el compromiso. Nuestro papel es el de *aumentar* la tensión en la sociedad más bien, rechazando las presuposiciones del mundo y encontrando nuevas maneras de enfocar los problemas, en un espíritu dialéctico (*FP*, pp. 70, 49).

Solamente si somos libres, sin tener todo previsto y planificado como lo quiere el mundo, podremos abrir lo que se cierra, luchando contra las "necesidades" y fatalismos que nos rodean (*FP*, p. 181; *CV*, p. 143). Es en la posibilidad de escoger que se expresa nuestra libertad. La única verdadera libertad consiste en obedecerle a Dios, anunciando y demostrando a la vez " a los esclavos del mundo" la libertad del reino.[47]

6.2 La ironía

Lo que hemos dicho de la política se puede generalizar: la perspectiva del reino lo re-

lativíza todo. Pero no nos permite refugiarnos en la indiferencia, porque aún lo relativo tiene su dialéctica. Nuestra vida es relativa, pero tiene su valor ante Dios (*Apoc.*, p. 230). Así es que el mismo libro de la Biblia que declara que todo es vanidad, nos dice: "cualquier cosa que esté a tu alcance el hacerla, hazla según tus fuerzas, porque no existirá obra ni razones ni ciencia ni sabiduría en el seol a donde te encaminas" (Ec. 9:10; *La Ciudad*, p. 173). Ellul expresa la paradoja en estos términos: "todas las empresas humanas son eminentemente relativas y no representan ningún valor supremo; sin embargo hay que tomarlas absolutamente en serio como sí tuvieran valor supremo".[45]

Son dos los peligros a evitar: no hacer nada, o tener fe en nuestras obras. Los que proclamamos el reino tenemos que encontrar otro camino.

> En la medida en que en Jesucristo la ciudad no es diabólica, en la medida en que está destinada a ser transfigurada, nosotros no debemos juzgar las obras de otros, sino que debemos trabajar con los otros en la edificación de la ciudad . . . Sin embargo, tampoco estamos trabajando en la construcción completamente espiritual de la nueva Jerusalén: ésta es obra de Dios y no nuestra. Nuestro trabajo, pues, está en la ciudad de hierro y piedra, que puede ser un ámbito para el hombre, pero no necesariamente bueno. La única norma para nuestra acción es la del perdón de Dios. Y este perdón nos enseña, mucho mejor que cualquier consideración históríca, la vanidad y la relatividad de la obra del hombre, puesto que todo depende del perdón . . . Debemos ser capaces de inyectar humor en la situación. Donde sea que estemos trabajando no debemos tomar absolutamente en serio nuestra acción; ni la nuestra ni la de nuestros compañeros. Por eso es que no debemos aceptar el término "optimismo trágico" en oposición al de "pesimismo activo" como expresión de la vída cristiana. La idea del optimísmo trágico corresponde a la herejía tomista del cristianismo y abre las puertas para cualquier traición al perdón de Dios . . . Porque la herejía tomista lleva, en este sentido, a descartar buena parte del libro del Apocalipsis así como el capítulo veinticuatro de Mateo.
>
> Lo que nos guarda de transformar nuestro pesimismo activo en un catastrofismo estéril es el humor que he mencíonado: una forma de libertad cristiana en nuestra participación en la obra del hombre. Y ese humor es un límite en nuestra participación, porque no debe ser guardado en secreto en nuestro interior, sino más bien vívido y dado a conocer. Ahora bien, hay una gran diferencia entre la obra que podemos realizar con esta actitud y la obra que requiere idolatría e íncredulidad. Y se forman dos campos entre los trabajadores, según que acepten o rechacen la ironía de la fe. Debemos tener presente que "Donde esté vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón". Debemos, pues, poner nuestro corazón en la ciudad, pero mantenerlo nuestro por medio del humor. Pero entonces surge la pregunta: ¿querrán los hombres que edifican a Babel trabajar con nosotros si rehusamos enterrar allí nuestro corazón? (*La Ciudad*, pp. 173-175)

LISTA DE ABREVIACIONES

Apoc.	*L'Apocalypse* (v. n. 13)
CV	*Contra los violentos* (v. n. 13)
"Dialectic"	"Epilogue: On Dialectic" (v. n. 4)
Ethics	*The Ethics of Freedom* (v. n. 5)
FP	*Fausse présence au monde moderne* (v. n. 13)
HTA	*Hope in Time of Abandonment* (v. n. 15)
ISOS	*In Season, Out of Season* (v. n. 2)
"L'Irréductibilité"	"L'Irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire" (v. n. 17)
"Mirror"	"Mirror of These Ten Years" (v. n. 5)
PM	*Présence au monde moderne* (v. n. 5)
POA	*Perspectives on Our Age* (v. n. 2)
Prayer	*Prayer and Modern Man* (v. n. 20)
TO	*Trahison de l'Occident* (v. n. 10)
VOULOIR	*Le Vouloir et le faire* (v. n. 14)
Will	*To Will and To Do* (v. n. 14)
"World"	"The 'World' in the Gospels" (v. n. 12)

NOTAS

1. Las obras de Ellul, junto con lo que se ha escrito sobre él, están descritas en Joyce Main Hanks, con la ayuda de Rolf Asal, *Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography. Research in Philosophy and Technology*, Supplement 1 (Greenwich, CT: JAI Press, 1984).

2. Jacques Ellul, *In Season, Out of Season: An Introduction to the Thought of Jacques Ellul. Based on Interviews by Madeleine Garrigou-Lagrange*, trad. Lani K. Niles (San Francisco: Harper & Row, 1982), pp. 11-16, 60-61; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *ISOS: Perspectives on Our Age. Jacques Ellul Speaks on His Life and Work*, ed. William H. Vanderburg (Toronto: Canadian Broadcasting Corp., 1981), pp. 4-17; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *POA*; "Ellul habla de sí mismo", *Certeza*, 12, no. 46 (1972), p. 183.

3. Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'Inéluctable Prolétariat* (Paris: Seuil, 1982); *L'Idéologie marxiste chrétienne* (Paris: Centurion, 1979), especialmente las pp. 166ss.; *Ethique de la liberté*, vol. 3: *Les Combats de la liberté* (Paris, Ginebra: Centurion, Labor et Fides, 1984), pp. 173-197; "Quelques Livres de la théologie de la libération", *Foi et Vie*, 81 (déc. 1982), pp. 75-89. En Joyce M. Hanks, "A Way Out in a No-Exit Situation? Jacques Ellul on Technique and the Third World", *Research in Philosophy and Technology*, 7 (1984), pp. 271-286, se encuentra un resumen de lo que Ellul ha dicho y publicado sobre el Tercer Mundo.

4. Jacques Ellul, "Epilogue: On Dialectic", trad. Geoffrey W. Bromiley, en *Jacques Ellul: Interpretive Essays*, ed. Clifford J. Christians y Jay M. Van Hook (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1981), p. 293. La traducción de esta cita es mía, como será el caso para todas las citaciones de libros y artículos en idiomas extranjeros; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: "Dialectic".

5. Jacques Ellul, *The Ethics of Freedom*, trad. y ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), p. 156; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *Ethics*; Katharine C. Temple, "The Task of Jacques Ellul: A Proclamation of Biblical Faith as Requisite for Understanding the Modern Project", tesis McMaster University 1976, p. 444; Jacques Ellul, "Mirror of These Ten Years", trad. Cecelia Gaul Kings, *The Christian Century*, 18 Feb. 1970, p. 200; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: "Mirror"; Jacques Ellul, *Présence au monde moderne. Problèmes de la civilisation post-chrétienne* (Genève: Roulet, 1948), p. 67; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *PM*; *ISOS*, pp. 15-16, 203.

6. Jacques Ellul, "Work and Calling", *Katallagete*, 4 (Fall/Winter, 1972), p. 15.

7. John Boli-Bennett, "The Absolute Dialectics of Jacques Ellul", *Research in Philosophy and Technology*, 3 (1980), 171-201. Ellul mismo explica que la base de su dialéctica es la dialéctica de Marx, en *POA*, pp. 7-10, y en "Dialectic", pp. 294-296. Ellul habla de la influencia de la dialéctica de Karl Barth en su propia dialéctica en *ISOS*, pp. 60, 78-81, y en "Dialectic", p. 292. Boli-Bennett habla de la contribución de Barth al pensamiento de Ellul en la p. 178.

8. Boli-Bennett, pp. 173-174, 177-178.

9. Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu* (Paris: Gallimard, 1975), pp. 214-215. Este material no se incluyó en la traducción, *La Ciudad*, trad. Adam F. Sosa (Buenos Aires: La Aurora [1972]). V. Temple, p. 428; "Dialectic", pp. 298-304; Rubem A. Alves, *A Theology of Human Hope* (St. Mainrad, IN: Abbey Press, 1974), pp. 63-65.

10. Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident* ([Paris]: Calmann-Lévy, 1975), p. 91; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *TO*.

11. Ellul explora esta relación entre la libertad de Dios y la libertad humana dentro de la libertad de Dios en su comentario sobre 2º Reyes, *The Politicis of God and the Politics of Man*, trad. y ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972).

12. Jacques Ellul, "'The World' in the Gospels", trad. James S. Albritton, *Katallagete*, 5 (Spring 1974), 20; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: "World".

13. *La Ciudad*; *Ethics*; *Fausse Présence au monde moderne* (Paris: Les Bergers et les Mages [1963]);

Contra los violentos, trad. J. Valiente Malla (Madrid: Ediciones S.M., 1980); y *L'Apocalypse: Architecture en mouvement* ([Paris]: Desclée, 1975). Las abreviaciones respectivas que serán utilizadas de ahora en adelante son: *FP, CV*, y *Apoc.* El libro *Présence au monde moderne* tuvo un impacto importante en el pensamiento de varios teólogos de liberación. Para una exégesis reciente de Jn. 18:36, v. Ricardo Foulkes B., "Mi reino no es de este mundo: Estudio exegético de Jn. 18:36 desde su contexto histórico, literario y pastoral", *Vida y Pensamiento*, 3, nos. 1 y 2 (1983), 43-51.

14. *La Ciudad*, p. 161. V. "lo Bueno" como sinónimo de "la Verdad" en Jacques Ellul, *Le Vouloir et le faire: Recherches éthiques pour les chrétiens, Introduction (première partie)* (Genève: Labor et Fides, 1964), p. 28. En inglés, *To Will and To Do: An Ethical Research for Christians*, trad. C. Edward Hopkin (Philadelphia: Pilgrim Press, 1969), p. 27. De ahora en adelante se abreviarán de esta manera: *Vouloir; Will*. Para una presentación completa de la relación entre la verdad y la realidad en Ellul, v. su *La palabra humillada*, trad. Vicente Sánchez Luis (Madrid: Ediciones S.M., 1983).

15. *FP*, pp. 182-183. V. Jacques Ellul, *Hope in Time of Abandonment*, trad. C. Edward Hopkin (New York: Seabury, 1973), p. 90; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *HTA*.

16. Jn. 17:11. Las citas y abreviaciones bíblicas se toman de la Biblia de Jerusalén. V. también *PM*, pp. 7-8, 18-20.

17. *Apoc.*, p. 235; v. Ef. 1:10; *La Ciudad*, p. 170; "World", p. 19; Jacques Ellul, "L'Irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire", in *Révélation et histoire*, éd. E. Castelli (Paris: Montaigne, 197), pp. 64-65; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: "L'Irréductibilité".

18. V. Jacques Ellul, "Anarchie et christianisme", *Contrepoint*, no. 15 (1974), p. 166.

19. V., por ejemplo, Jacques Ellul, "La Responsabilité de la société dans la guérison du malade", in *Dynamique de la guérison*, 8e Congrès médico-social protestant de langue française, 9-12 février 1967, à Cannes (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1967), p. 61; "Dialectic", p. 296; *FP*, p. 26.

20. Jacques Ellul, *Prayer and Modern Man*, trad. C. Edward Hopkin (New York: Seabury, 1973), pp. 176-177; de ahora en adelante se abreviará de esta manera: *Prayer*.

21. *Apoc.*, pp. 182-184, 193-194, 221-224, 236; Temple, pp. 404, 417.

22. *Apoc.*, p. 234; v. *La Ciudad*, pp. 155-156; *CV*, pp. 166-167.

23. *La Ciudad*, p. 159; *CV*, pp. 167, 189; "World", pp. 17, 20-21; *Apoc.*, p. 61; *PM*, p. 113.

24. *FP*, p. 156; *PM*, pp. 61, 113; Temple, p. 402; "L'Irréductibilité", p. 65.

25. Temple, p. 419; v. *PM*, p. 113; *FP*, p. 57.

26. *La Ciudad*, p. 163; v. *CV*, pp. 189-190; *PM*, pp. 111-112.

27. Mt. 5:13; *PM*, pp. 10, 29s., 34, 53, 60, 154s., 200; *Apoc.*, pp. 173-174.

28. Mt. 5:14; *PM*, pp. 10, 24; *La Ciudad*, pp. 80-82; v. *Apoc.*, pp. 109, 172; Temple, pp. 416-418.

29. *FP*, pp. 163, 161. Los mitos son uno de los temas predilectos de Ellul. En su *Los nuevos poseídos* (Caracas: Monte Avila, 1978), se encuentra un buen resumen de su posición (pp. 129-176). V. *FP*, pp. 179-180.

30. *FP*, p. 95; Temple, p. 41. La crisis del lenguaje en el mundo moderno le preocupa mucho a Ellul; v. *TO*, pp. 204ss.; *PM*, pp. 168-169; *La palabra humillada*, etc. En mi prefacio a la traducción al inglés de esta última obra, *The Humiliation of the Word* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), se encuentra un resumen de lo que Ellul ha escrito sobre este tema.

31. *PM*, "Le Christianisme révolutionnaire", pp. 37-77. Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution* ([Paris]: Calmann-Lévy, 1969), "La Révolution nécessaire", pp. 273-352. V. también *Changer de*

révolution, donde Ellul indica concretamente, más que en otra parte, la clase de revolución que se necesita actualmente.

32. V. *PM*, pp. 79-126; Jacques Ellul, *El siglo XX y la técnica*, pp. 16, 24ss., 33ss., 45, 67-71, 80, etc. Jacques Ellul, "Réflexions sur l'ambivalence du progrès technique", *Revue Administrative*, 18 [juillet-août 1965], 380-391; también publicado en *Conjonction: Revue Franco-Haitienne*, No. 106 (janvier 1968), pp. 5-26.

33. *PM*, p. 105; pp. 103-104; Temple, p. 418.

34. Temple, p. 44; v. *The Politics of God and the Politics of Man*, p. 141.

35. Ez. 33:7-10, *CV*, pp. 170-174; *FP*, pp. 144-148; 162-166; "Mirror", pp. 201-202.

36. *CV*, pp. 57-58; *PM*, p. 71; *FP*, pp. 176, 146.

37. "Mirror", p. 201; *La Ciudad*, p. 87 (v. *Sans feu ni lieu*, p. 133); *PM*, pp. 26-27.

38. *FP*, pp. 36-37; *CV*, pp. 86-87; Temple, pp. 44-45.

39. *PM*, p. 59; *Violence* (London: SCM Press, 1970), p. 175.

40. *Violence* (versión inglesa), p. 174.

41. *CV*, pp. 170-174; *TO*, pp. 101-110, 118, 134-144.

42. *FP*, p. 148; *CV*, pp. 173-174; Temple, p. 40.

43. *FP*, pp. 135-138; 148-153. V. Jacques Ellul, *L'Illusion politique* (Paris: Robert Laffont, 1965; nouvelle édition revue et augmentée, Librairie Générale Française, 1977), donde el autor muestra la imposibilidad aún para los que se dedican enteramente a la política de mantenerse al día para poder tomar decisiones adecuadas, debido a la creciente complejidad y tecnicidad de la sociedad.

44. *FP*, pp. 142-143, 167, 113-121.

45. *CV*, pp. 37, 44-45; v. *TO*, passim.

46. *FP*, pp. 132-133, 85, 87, 168, 171-172.

47. *FP*, p. 38; *Ethics*, pp. 112ss.; 187; Temple, pp. 456, 442.

48. "Dialectic", p. 307; cp. *HTA*, pp. 242ss.; *CV*, pp. 167-168; *FP*, pp. 183-184.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 1. 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Trama y drama del Apocalipsis

Ricardo Foulkes B.

Obra fascinante y controvertida, el último libro de la Biblia suscita discusiones a todo nivel, sea entre exégetas serios, sea entre laicos aficionados de lo sensacional. Seguramente no se escribirá nunca ese comentario "definitivo" que todos buscamos, porque el Apocalipsis es demasiado complejo, demasiado sensible al tipo de anteojos que lleva el comentarista, como para librar todos sus secretos a un solo estudioso. Lo más que podemos esperar es que cada cual, al publicar su comentario parcializado, contribuya a un consenso que surja paulatinamente del conjunto. Una cosa podemos afirmar sin sombra de duda: 1985 es un año idóneo para sacar a luz en América Latina una interpretación que no solo enfoca la soberanía divina sino que enfatiza las tareas sacerdotales y reales que Dios ha dejado en nuestras manos (ver 1:6, 5:10 y 20:6). Las dos fuentes de actividad –la humana y la de Dios– tienen su gran importancia en países azotados por la guerra, la crisis económica y la idolatría. El cristiano *no* puede darse el lujo de orar "¡Ven, Señor Jesús!" sin involucrarse en el proyecto histórico que Dios tiene inaugurado en la tierra; lejos de ser un mero espectador, el cristiano es un actor indispensable en el drama montado desde hace tantos siglos.

Ya que un autor como Juan de Patmos no quiere mistificar a los lectores, sino instruir e inspirarnos, tiene que haber dejado huellas en su texto de su intención. Quizá su lógica no sea la de los filósofos griegos, pero su libro sí tiene una estructura perceptible a grandes rasgos. Expresemos su bosquejo así:

1. Título 1:1-3
2. Parte primera 1:4–3:22
   "Los mensajes a las iglesias"
3. Parte segunda 4:1–22:5
   - 3.1 Los sellos 4:1–7:17
   - 3.2 Las trompetas 8:1–11:14
   - 3.3 Las copas del castigo 11:15–16:16
   - 3.4 El triunfo 16:17–22:5
4. Conclusión 22:6-21

1.1 Observemos primero un dato curioso: los tres septenarios que forman la espina dorsal de la parte segunda, más apocalíptica, del libro, no representan la revelación más interesante. Las visiones intercaladas (por ejemplo, entre el sexto sello y el séptimo, 7:1-17, o

---

1.1 Dr. Ricardo Foulkes, profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Bíblico, prepara un comentario, de nivel popular, sobre el Apocalipsis.

entre la séptima trompeta y la primera copa del castigo, 12:1–15:8), los himnos que salpican el texto y lo explican a manera de un coro griego, y las "interrupciones" cúlticas (por ejemplo, la voz de Jesús en 16:15) son más vitales al propósito del libro –el de explicitar los caminos de Dios en el mundo, y los caminos del maligno.

1.2 En segundo lugar, observemos la atmósfera de culto que permea muchas secciones del libro, sobre todo los capítulos primero y último. Apocalipsis no quiere satisfacer nuestra curiosidad sobre el futuro tanto como colocarnos en la presencia de Dios y dejar que él nos conduzca al arrepentimiento y la consagración. " ¡El que tiene oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias!" dice un refrán de la Primera parte, donde la iglesia del primer siglo se retrata con todas sus arrugas y manchas. El hecho de que el pueblo de Dios se retrate en la Segunda parte en términos idealizados –siempre triunfante, santo y fiel– no debe cegarnos al realismo del libro. De buenas a primeras, estamos participando en un culto donde un líder lee el texto y los demás "escuchan la lectura de este mensaje recibido de Dios, y hacen caso de lo que aquí está escrito" (1:3; cp. 22:18-19). Cabe en este contexto una actitud de introspección y gran humildad.

1.3 En tercer lugar, es difícil precisar las relaciones temporales entre una visión y otra. El séptimo elemento de cada septenario, en vez de tener un contenido propio, conduce al primer elemento del siguiente septenario. Aunque hay evidencias de progreso entre una y otra serie (Sellos → Trompetas → Copas del castigo), hay indicios también de mucha repetición o circularidad. Y como saben todos los traductores de Apocalipsis, hay capítulos donde se habla del mismo evento en pretérito, en tiempo presente y en futuro. Recibimos la impresión de que Juan no tiene interés en dibujarnos un mapa turístico de "las cosas que tienen que suceder después de éstas" (4:1), sino en dar a entender por qué un Dios de gran poder y gran amor no ha intervenido todavía en forma catastrófica para reivindicar a su pueblo sufrido.

1.4 En cuarto lugar, el hecho de no haber intervenido no significa que no lo haya de hacer. Sí hay un desenlace en este drama, la Venida gloriosa de Jesús para instaurar el reino de Dios en el mundo, y ésta se describe alusivamente en 19:11ss. Después de esta aparición del Jinete montado en el caballo blanco, no habrá más necesidad de pedir que Jesús venga (aunque hay menos claridad sobre por qué se pelean *dos* batallas finales, 19:11-31 y 20:7-10; aparentemente el mal se elimina con gran dificultad de la historia humana). Luego Juan pinta al final de su libro, como sobre un enorme lienzo, una utopía que alienta a cualquier cristiano; ésta tiene gran importancia para las comunidades perseguidas.

2. MENSAJE

Tres temas recurren en todo el libro y se entretejen en diferentes maneras: La persecución de los fieles, el juicio contra sus adversarios, y el triunfo final de los fieles.

2.1 La persecución de los fieles

En cuanto a este tema, Apocalipsis lo relaciona con la experiencia histórica de Jesús, que como Cordero fue degollado por la salvación del mundo. Varias escenas enfocan su asesinato-y-resurrección como el centro del drama de la redención, la base de toda obra que Dios hace y hará en el mundo. Los seguidores del Cordero, pues, no pueden esperar una suerte muy diferente; ellos también en gran parte sufrirán por su osadía de desafiar "los

poderes" de este mundo. Cabe aquí un pequeño paréntesis polémico. Prevalece en muchos círculos la idea de que 4:1 se refiera al "rapto secreto" de la iglesia gentil y que durante la Gran Tribulación (4:1–19:10) los que sufren sobre la tierra serán los judíos, recién convertidos a su mesías Jesús. Según este esquema, los cristianos gentiles se escapan así de la persecución cruel y reaparecen sólo en 19:14 para participar en el triunfo. Aparte de la exégesis dudosa que requiere tal hipótesis (sería una interpretación de 1 Tesalonicenses 4, pero no de Apocalipsis), ella choca con el evidente pesimismo de Juan el autor sobre la posibilidad de convertir en masa a los judíos (ver 2:9-10 y 3:9) y con su baja opinión de la antigua Jerusalén (11:8, es una Sodoma, un Egipto) y de toda la religión practicada allí. No, los que pasan por la tribulación –es decir, la opresión asesina con que el imperio trata de eliminar el evangelio y su gente– no son judíos convertidos a Jesús al último momento, sino la iglesia entera, de origen gentil en su gran mayoría. En otras palabras, "los seguidores del Cordero" (14:4) de la última generación serán creyentes exactamente como nosotros.

¿Cómo se llevará a cabo la persecución? El capítulo 13 pinta un cuadro que podría haberse escrito en Centroamérica en nuestros días. En este "ideograma" apocalíptico, Juan describe un dragón burlado en sus esfuerzos "celestiales" de independizarse de Dios y ahora resuelto a llevar su lucha sobre la tierra a una feliz victoria (capítulo 12). Por medio de sus dos lacayos, un monstruo político y otro religioso, el dragón piensa vencer al pueblo de Dios. Los 2 monstruos, que trabajan en perfecta coordinación, se valen del engaño, de la propaganda mentirosa, de la natural credulidad de los habitantes no-cristianos de la tierra, para mantener un aparato imperial aplastante. La falsa religión que apoya el imperio –y no el ateísmo– se apodera del mundo entero, y hace imposible la vida a los seguidores de Jesús. El arma casi invencible del imperio es la estrangulación económica ("nadie podía comprar ni vender si no tenía la marca . . . del monstruo"), el empobrecimiento sistemático de los no-idólatras, es decir, los que no le hacen el juego a esta religión civil. En los capítulos 17 y 18 Juan amplía más su horizonte al describir el comercio lujoso con que el imperio mantiene su hegemonía y subyuga a todos los pueblos; un lector actual casi puede ver con sus ojos los bancos de Nueva York y Zurich, los bloqueos económicos declarados contra pueblos pobres como Nicaragua, y el flujo de recursos de incalculable valor hacia las capitales ricas del Primer Mundo.

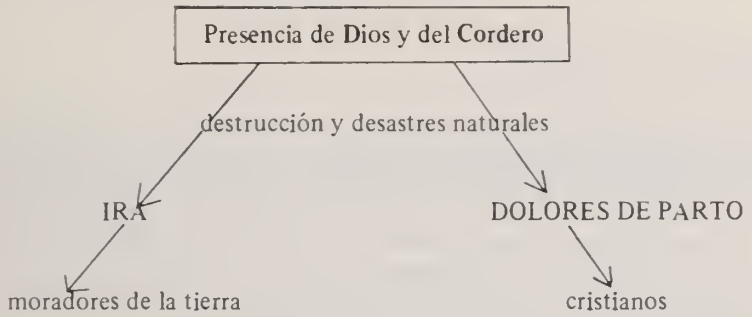
Aunque el sufrimiento de creyentes presente un problema teológico casi insoluble, Juan no lo soslaya. En consonancia con otros autores (cp. por ejemplo, Fil. 2:5-11 y Lc. 24:25-26) él señala el caso de Jesús, "el pionero . . . de la fe" (Heb. 12:2, NBE), cuyo ejemplo nos advierte de una suerte paralela que nos espera.

2.2 El juicio divino contra los adversarios del pueblo amado.

Muchos de los cuadros apocalípticos de destrucción y colapso, que algunos lectores hallan aterradores, pertenecen a este tema. Pero a decir verdad, el libro no da mucho énfasis al aspecto, ni anima a los lectores a disfrutar de la "venganza" o reivindicación que Dios opera en los perseguidores de su iglesia. Más bien, el libro sustenta la esperanza, aunque tenue, de que algunos de los "habitantes de la tierra" (los incrédulos) lleguen al arrepentimiento (e.g., 11:13).

¿Quién destruye la creación que Dios hizo? ¿Será el mismo Creador? A juzgar por las palabras del himno en 11:18, "destruirás a los que destruyen la tierra", son más bien los hombres inicuos los que crean plagas y catástrofes. El cuadro de guerra descrito con la aparición de cuatro jinetes (6:1-8) es típico de los estragos que los terrícolas pueden causar.

Podemos entender, pues, que Dios permite que la humanidad incrédula arruine el planeta; pero al mismo tiempo este ruin actúa como un juicio ejecutado por Dios sobre la humanidad, y hallamos expresiones que le atribuyen a él la responsabilidad última de las calamidades (por ejemplo, "¿Suelta los cuatro ángeles que están atados junto al gran río Eufrates? Entonces fueron soltados los cuatro ángeles para que mataran a la tercera parte de la gente, pues habían sido preparados precisamente para esa hora" (9:14-15). Todos los seres del mundo sienten el impacto de tales calamidades, pero las experimentan según su relación con Dios; si son incrédulos, las sienten como "la ira de Dios", pero si son cristianos, como "los dolores de parto del Mesías". Veámoslo en forma de diagrama:



reacción: blasfemia, odio a Dios, terror del juicio

reacción: himnos, alabanza, gratitud

La gente de la columna izquierda codea todos los días con la gente de la columna derecha; no viven en dos mundos diferentes. Pero los incrédulos, habiendo provocado ellos mismos los desastres que echan a perder al mundo, reconocen que por este medio Dios está juzgándolos.

Algo parecido sucede en el capítulo 17. Los opositores del reino, secuaces del dragón, no mantienen su unidad; el odio y la violencia bárbara invaden sus rangos (vv. 16-17) y el sistema comercial tan lucrativo es destruido por sus propios aliados ("los diez cuernos"). Pero es Dios quien echa abajo, en última instancia, el tráfico inicuo de Babilonia ("alégrense ustedes, los que pertenecen al pueblo de Dios, porque Dios, al condenar [a la ciudad prostituta], les ha hecho justicia a ustedes", 18:20). En la derrota del dragón mismo, Dios actúa prácticamente solo, en las siguientes etapas:

CIELO El dragón acusa a los hermanos
Por el "nacimiento" del niño (la muerte-y-resurrección de Jesús) y por la batalla de Miguel y sus ángeles, el dragón es echado abajo.

↓

TIERRA El dragón, por medio de los monstruos, persigue a los cristianos, y ayuda a montar la "última batalla", Armagedón. Jesús el Jinete gana la batalla. Un ángel sujeta al dragón con una cadena y lo arroja abajo.

↓

ABISMO	El dragón, limitado durante mil años, es soltado del abismo para montar la "última batalla" de Gog y Magog. Fuego del cielo consume a sus ejércitos.
↓	
LAGO DE FUEGO	El dragón es echado completamente abajo, para ser atormentado eternamente.

¡Qué consolación para los cristianos oprimidos saber que la antigua Serpiente es un enemigo ya vencido en principio! ¡Sus mentiras son tan plausibles, sus milagros tan convincentes! Pero este libro de la Escritura desenmascara su cara-de-muerte y revela sus artimañas.

2.3 El triunfo final de los fieles

Esta buena nota ocupa un lugar tan central en Apocalipsis que sigue metiéndose en el texto desde el principio, aun entre escenas de juicio y catástrofe, pero a partir de 19:11 (la revelación del Jinete-Palabra de Dios) es una constante del texto. Después del reino milenial del Mesías y el juicio ante el gran trono blanco, leemos la más magnífica descripción del futuro jamás concebida, una utopía para motivar a los desanimados en su lucha contra los imperios de este mundo. Pero lo sorprendente es que, lejos de transportar a los creyentes a algún cielo, este cuadro del reino de Dios definitivo nos deja sobre la tierra (!), pero eso sí una tierra renovada, resultado de un nuevo acto creador de Dios.

Dos símbolos hermosos nos ponen en contacto con el futuro: las bodas del Cordero y la ciudad santa. Ambos hablan de lo humano, de la consumación de grandes expectaciones y sueños. Pensemos un momento en la ciudad, tan fuertemente contrastada con Babilonia, aquella estructura humana absolutamente fracasada y pecaminosa. La Jerusalén de los últimos capítulos no surge simplemente, cual ave Fénix, de las cenizas de Babilonia. Más bien es una nueva creación "que baja del cielo, de la presencia de Dios". Sabiendo que los seres humanos hemos estropeado nuestras ciudades humanas, Dios, cuando nos regala su estructura social perfecta, no nos manda otra cosa que una ciudad, purificada de todas las lacras con que nosotros las hemos llenado. Allí desaparece toda bifurcación entre lo sagrado y lo secular: Dios Padre y Jesús el Cordero permean todo el tejido de su vida, y lo inmundo ha sido excluido. Bien cierto, los hombres nunca edificaremos una ciudad tal –tiene que ser un don de la gracia–, pero al mismo tiempo Dios ha tomado en cuenta nuestra contribución y no piensa llevar a cabo su proyecto histórico sin nuestra colaboración.

¿Qué tipo de colaboración? Nuestra tarea sacerdotal y real consiste esencialmente en dar nuestra vida: los creyentes que "vencieron al dragón" son los que proclamaron por su testimonio el siguiente mensaje: "no tuvieron miedo de perder la vida, sino que estuvieron dispuestos a morir" (12:11). Pero esta disponibilidad no consiste simplemente de pasividad frente al sufrimiento, de actuar como una alfombra que otros pisoteen. Es mucho más; consiste de una actividad decisiva –como la de Jesús, el Cordero por excelencia– que se opone al imperio totalitario. Tal actividad requiere valentía y desprendimiento del egoísmo con que este mundo pretende adormecernos.

Cuando oramos "¡Ven, Señor Jesús!" pues, estamos inaugurando una serie de eventos muy costosos. Pero no hay otro camino que conduzca a la Ciudad perfecta.

Vida y Pensamiento Vol. 5, No 1. 1985.
San José, Costa Rica. Seminario Bíblico Latinoamericano.

La crisis del refugiado: reflexiones sobre el Salmo 137

Elsa Tamez

Hay experiencias que marcan al ser humano en lo más profundo de su ser. Pueden ser experiencias de amor, alegría, dolor o muerte. Estas experiencias profundas quedan grabadas en su mente, su piel y corazón por el resto de su vida. Cualquier circunstancia o detalle hará revivir ese momento.

El refugiado salvadoreño o guatemalteco está marcado ya por una de esas experiencias punzantes. Ve muertes, oye gritos, se siente perseguido. Su recuerdo es amargo. Siente miedo, coraje, venganza, odio - y también esperanza—. Añora volver a su tierra. Si agregamos a este estado crítico del refugiado la falta de medios económicos y de apoyo solidario, su crisis se agudiza.

En la Biblia encontramos varias experiencias de este tipo que el pueblo de Israel sufrió en los diferentes exilios. Voy a tomar el Salmo 137 para ver de cerca algunos rasgos de la crisis que proyecta el refugiado o exiliado, que se deben tomar en cuenta cuando se quiere ser solidario con él. He escogido un Salmo porque me parece que el lenguaje poético es uno de los mejores medios para expresar las experiencias profundas que se viven, y porque este Salmo en particular nos hace vivir la crisis del poeta y nos apela a la solidaridad.

La solidaridad a la cual me refiero es más que compartir el pan o el techo. Implica entrar en el mundo misterioso del que sufre el exilio, lo cual incluye los sentimientos, dimensión que es olvidada a menudo en nuestras sociedades racionales.

La Balada de un desterrado

A orillas de los ríos de Babilonia
estábamos sentados y llorábamos,
acordándonos de Sión:
en los álamos de la orilla
teníamos colgadas nuestras cítaras.

Allí nos pidieron
nuestros deportadores cánticos,

La Licda. Elsa Tamez es profesora de Antiguo Testamento en el Seminario Bíblico. Presentó esta meditación ante un grupo norteamericano de solidaridad con refugiados centroamericanos.

nuestros raptores alegría:
" ¡Cantad para nosotros
un cantar de Sión!"
Cómo podríamos cantar
un canto de Yahvéh
en una tierra extraña?
¡Jerusalén, si yo de ti me olvido,
que se seque mi diestra!
¡Mi lengua se pegue al paladar
si de ti no me acuerdo,
si no alzo a Jerusalén
al colmo de mi gozo!

Acuérdate, Yahvéh,
contra los hijos de Edom,
del día de Jerusalén,
cuando ellos decían: " ¡Arrasad,
arrasadla hasta sus cimientos!"

Hija de Babel, devastadora,
feliz quien te devuelva
el mal que nos hiciste,
feliz quien agarre y estrelle
contra la roca a tus pequeños!

(Biblia de Jerusalén)

El Salmo hace alusión al exilio en Babilonia (597-539 a.C.). Durante este imperio hubo varias deportaciones, empezando con los más ricos y terminando con los más pobres. En el año 605 a.C. salió el rey Joaquín y algunos de la casa real (2 Cr. 36:4-7). En el año 597 a.C. Joaquín, su madre y esposa, 3.000 princesas, 7.100 hombres de poder y 1.000 artesanos (2 Rc. 24:14-16). El resto del pueblo, excepto algunos de los más pobres (Jer. 52:16) fueron llevados al exilio en el año 586, cuando fue arrasada Jerusalén. Cinco años más tarde un grupo de los que se quedaron –los más pobres– fue deportado por haberse levantado contra el imperio de Babilonia (Jer. 52:30).

Por la forma tan emotiva en que está expresado el Salmo 137, se deduce que el autor tuvo que ser alguien que presenció los hechos del 586 (la invasión y destrucción) y experimentó el exilio. Por lo tanto, el poeta representa los sentimientos del "resto del pueblo" llevado en el año 586, o los de los "rebeldes" llevados cinco años más tarde (581). Su experiencia en el exilio fue en extremo dolorosa, a diferencia de los primeros deportados, los ricos (de los cuales muchos optaron por quedarse en Babilonia).

Las imágenes que están en la mente del poeta son aterradoras. En primer lugar su pueblo fue reducido de una población de 250.000 (en el siglo VIII) a la mitad entre los años 597-587 a.C. debido a las muertes, las deportaciones y la huída de la gente a otros lugares. "La eterna" ciudad de Jerusalén, en la cual se creía que moraba Dios, fue derribada, así como también otras ciudades importantes (Lashish, Dabir, etc.). La economía de su país estaba arruinada y el territorio fue reducido. Además es muy probable que el poeta haya presenciado la crueldad de los Caldeos especialmente hacia los niños durante la invasión.

En este Salmo el poeta exiliado experimenta tristeza, nostalgia, humillación, amor, fidelidad, valor, venganza y odio. Estas experiencias reflejan su crisis.

Veamos más de cerca el poema.

a. Experiencia de tristeza y amargura

A orillas de los ríos de Babilonia
estábamos sentados y llorábamos
acordándonos de Sion;
en los álamos de la orilla
teníamos colgadas nuestras cítaras.

El tiempo pasado de estos versos nos habla de un recuerdo. Los verbos *estar sentado, llorar, acordarse de, colgar la cítara*, connotan fracaso, tristeza. El exiliado está marcado por un recuerdo amargo. Las imágenes *orilla, ríos, álamo* intensifican la tristeza. El lector entra en el poema a través de ese "hueco" que el poeta siente en su alma.

Pero el afectado no es solo el poeta que escribió estos versos; son muchos. Los verbos *estábamos sentados*, y *llorábamos acordándonos de Sión* nos señalan que se trata de un Salmo comunitario. Todo el pueblo exiliado unido entonaba este poema amargo.

En el primer verso aparece ya el motivo de la tristeza: la gran Babilonia, cercana, versus la ciudad de Sión, tierra lejana; la primera, extraña, la segunda, propia.

El exiliado no se deja atrapar por la grandeza del imperio. Sus ríos, que incluyen los famosos canales de irrigación entre el Eufrates y el Tigris, y los álamos a la orilla, no logran impresionar a los desterrados; ellos prefieren a la pequeña y retrasada Judá. Por eso lloran y cuelgan las cítaras en los álamos.

Hay nostalgia por la patria en estos versos. Pero no se trata de aquella nostalgia que se siente cuando se está fuera del país por voluntad propia. Ellos han sido llevados a la fuerza. Acordarse de Sión incluye no solo evocar las alegrías populares y familiares, los lugares bellos, los seres queridos y la adoración en el templo; acordarse de Sión incluye revivir la pesadilla de la invasión del 587 a.C. en la cual "la eterna" Jerusalén había sido destruida junto con muchos de su pueblo.

b. Experiencia de violación e impotencia

Allí nos pidieron
nuestros deportadores cánticos,
nuestros raptores alegría
" ¡Cantad para nosotros
un cantar de Sión!"
¿Cómo podríamos cantar un
canto de Yahvéh
en tierra extraña?

Estos versos señalan el recuerdo más humillante de su experiencia en el exilio con los opresores: la violación del alma. Aquí aparecen los sujetos causantes de la desgracia: los deportadores. En Babilonia los exiliados se sienten solos, abandonados incluso por su Dios,

impotentes frente a los opresores, sumidos en la tristeza de vivir en tierra extraña. En esta situación los caldeos les piden que canten para su deleite. Esta es una intervención brusca. Se irrespeta el sentimiento del exiliado.

Pero eso no es lo más doloroso. Pedir un *cantar de Sión* es la peor ofensa para este exiliado. Los cantares de Sión hablan de su grandeza de su solidez, de su eternidad, del Señor que la protege para siempre, de Dios como refugio –pero Jerusalén fue derribada. Los deportadores no sólo querían entretenerse con cantos folclóricos, sino que querían burlarse del pueblo de Judá y de su Dios: querían hacer relucir su poder frente al de ellos y del Señor.

El exiliado se siente impotente frente al opresor en estos momentos. El opresor quiere violarle el alma como se viola sexualmente a una mujer. Quiere obligarle a producir placer, a deleitar al torturador.

Pero el exiliado se rehúsa a cantar. Para los hebreos Canto de Yahvé y Tierra extraña son contrarios. Cantar en Babilonia implica infidelidad; implica aceptar la violación.

Los exiliados prefieren guardarse para sí esos cantos que orgullosamente cantaban en Jerusalén, y hundirse en su más profunda crisis de fe, intentando comprender el misterio de Dios.

El lector tal vez va comprendiendo más la experiencia del exiliado y se siente apelado a solidarizarse y entrar de lleno en la escena cruel. El poeta intenta involucrarlo y convencerlo por medio de las interrogaciones "¿Cómo podemos cantar un canto de Yahvéh en tierra extraña?" y de frases directas del opresor "¡Cantad para nosotros un cantar de Sion!".

c. Experiencia de afirmación y de compromiso

Jerusalén, si yo de ti me olvido,
¡que se seque mi diestra!
Mi lengua se me pegue al paladar
si de ti no me acuerdo
si no alzo a Jerusalén al colmo de mi gozo.

En estos versos el poeta cambia de ritmo. El tono melancólico quedó atrás. La humillación evocada en los versos anteriores provoca en los exiliados la necesidad de reafirmarse y de comprometerse con su tierra, su pueblo, su Dios. Este tipo de exiliado está dispuesto a dar su vida antes que traicionar su pueblo, su cultura y su Dios. Promete no cambiar a Jerusalén por Babilonia como lo hicieron la mayoría de los primeros deportados (año 597 a.C.). Estos, por ser ricos y tener poder, se granjearon a los opresores y pudieron tener propiedades, hacer negocios y prosperar en la gran ciudad de Babilonia (Jer. 29:5ss). No tuvieron la intención de regresar a su país ni siquiera cuando Ciro el persa les dio la oportunidad a todos los judíos.

El exiliado, especialmente el pobre, que vive en tierra extraña, siente la necesidad de afirmarse, de no perder su identidad. Estos versos sí dejan entrar la esperanza. La crisis de fe de los versos anteriores se borra. El poeta por medio de estas palabras solemnes opta por Jerusalén, la devastada y humillada; tal vez el salmista ahora piense que Dios no puede ser demolido como Jerusalén ni pasar por alto la injusticia cometida. Su teología va cambiando. Dios está vivo, al lado de la pobre Jerusalén devastada y de su pueblo pobre y oprimido.

Los verbos cambian de número: de primera persona plural pasan a primera singular, porque el compromiso y la afirmación de identidad tiene que pasar también por las personas individualmente.

La palabra *gozo* (v. 6) contrasta con *llorar* y *colgar cítara* (v. 2). En los primeros versos se lloraba de nostalgia y de tristeza por Sión; en este verso (6) se promete, al contrario, gozarse en extremo pensando en Jerusalén. Con esta actitud de júbilo hacia Sión el exiliado mantiene viva la esperanza.

El lector posiblemente también tome valor. Su actitud es de admiración.

d. Experiencia de resentimiento y de venganza

Acuérdate, Yahvéh,
contra los hijos de Edom,
del día de Jerusalén
cuando ellos decían, " ¡Arrasad,
arrasadla hasta sus cimientos!"

En estos versos y los que siguen el poeta revive la experiencia de la invasión de Babilonia. El exiliado deja ver su espíritu de resentimiento y venganza. Por primera vez se dirije a Dios, y su petición es de venganza. Pide a Dios que funja de defensor, de vengador contra los edomitas.

Los edomitas eran los descendientes de Esaú, hermano de Jacob. Era de esperarse que ellos se solidarizaran con sus hermanos de Judá y no se aliaran con los babilonios. Pero tuvieron miedo de ser arrasados también, y traicionaron a los de Judá, sus hermanos. En varias partes de la Biblia se les reclama esta falta de solidaridad y traición. Abdías, por ejemplo, les inculpa:

El día que te quedaste a un lado,
cuando extranjeros llevaban su ejército
cautivo
cuando entraban extraños por sus puertas,
y sobre Jerusalén echaban suertes,
tú también eras como uno de ellos.

Más adelante les dice

¡No entres por la puerta de mi pueblo
en el día de su infortunio,
no mires con placer también tú su desgracia
en el día de su desgracia
en el día de su infortunio
no lleves tu mano a su riqueza
en el día de su infortunio!

¡No te apostes en las encrucijadas
para exterminar a sus fugitivos,

no entregues a sus supervivientes
en el día de la angustia!

Abdías 1:11, 12, 14
(Biblia de Jerusalén)

El lector actual tal vez acompañe al poeta en estos versos.

e. Experiencia de odio y dolor

Hija de Babel, devastadora
feliz quien te devuelva
el mal que nos hiciste
Feliz quien agarre y estrelle
contra la roca a tus pequeños.

Estos versos representan el clímax de la crisis del exiliado. El poeta triste y rabioso explota y deja correr en la boca de su pueblo el odio acumulado contra el opresor. Aquí se unen todas las experiencias vistas hasta ahora: amargura, dolor, tristeza, impotencia, venganza, valor, amor y odio.

Se retoma la primera persona plural, *nosotros*. Ahora es el pueblo entero quien se dirige a Babilonia para desearle el mismo daño que sufrió Judá –no más, no menos. Pide parar por completo ese poder devastador del imperio. Pide venganza como los mártires del Apocalipsis, quienes degollados bajo el altar preguntan, "¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?" (Ap. 6:10).

Los últimos versos son horripilantes. El lector actual que no ha tenido una experiencia semejante tiende a callar al poeta y a distanciarse del pueblo exiliado aquí, en el último verso, justo cuando éste más muestra su crisis, y más necesidad tiene de consuelo, solidaridad y esperanza, porque son precisamente estas mismas imágenes de la muerte de sus hijos que no le dejan dormir.

Este es el final del poema que no termina todavía. Se sigue cantando en nuestra América hoy.

Vida y Pensamiento, Vol. 5, No. 1. 1985.
San José, Costa Rica. Seminario Bíblico Latinoamericano.

La ética del Reino de Dios en América Latina

Roberto Hoefferkamp

Esta ponencia, presentada por el Profesor Hoefferkamp en la semana de orientación 1985 en el SBL, estimuló una rica discusión grupal.

Al principio de su evangelio Marcos ofrece un breve resumen de toda la predicación de Jesús (1:14s): "Y después que Juan fue entregado, vino Jesús a Galilea, predicando la Buena Nueva de Dios diciendo: "El tiempo se ha cumplido y está cerca el Reino de Dios. Conviértanse y crean en la Buena Nueva". El Reino de Dios fue el centro y el meollo de toda la actividad de Jesús, pero Jesús no trató de definirlo. Al hablar del Reino o el reinado de Dios, Jesús empleó imágenes, figuras, parábolas que intentan describir cómo es el Reino y cómo funciona. Sin intentar definirlo, podríamos decir que el Reino es el nuevo mundo o universo de Dios. El anuncio de que ese nuevo universo de Dios está cerca en Jesús y su actividad – ¡esta es la Buena Noticia!

¿Qué actitud humana se pide frente a esta Buena Noticia?

¿Un interés cauteloso? ¿Una postura de observador? Es decir, ¿se trata simplemente de observar la llegada del Reino –claro, desde cierta distancia? ¿Hay que encogerse de hombros ante lo inevitable, pues el Reino llegará,venga lo que venga? ¡No! Frente a la cercanía del Reino de Dios Jesús llama a la conversión (*metanoia*): "cambio de mente" (traducción muy literal e insuficiente), "arrepentimiento" (que en español entraña el sentido de "pesar", "tristeza"). Más globalmente, *metánoia* significa "conversión", es decir, un cambio radical, una vuelta de 180 grados: del yo, del pecado, del egoísmo –a Dios, quien se nos acerca en Jesús con su Reino.

"Y crean en la Buena Nueva". El Reino no se observa ni se examina como si fuera un objeto. El Reino está presente, está cerca en los milagros de sanidad y los exorcismos que realizó Jesús, pero no cualquier mirón puede percibirlo. Cualquier mirón puede ver que el paralítico se levanta de su lecho, eso sí, pero solo el que se convierte y cree percibe la presencia del Reino. El Reino de Dios está presente en la cruz de Jesucristo, que es una tontería para los griegos y un tropiezo para los judíos. El Reino de Dios está presente en la muerte de los mártires cristianos a través de los siglos, y también en la muerte de los mártires centroamericanos. ¿Quién lo ve? Solo los que se convierten y creen.

E. Dr. Roberto Hoefferkamp, actualmente profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Bíblico, ha sido profesor también en el Seminario Luterano Augsburgo (México) y el Seminario Presbiteriano de Colombia.

¿De qué arranca, pues, la ética del Reino de Dios?

Arranca de la conversión y de la fe. No es una ética fanfarrona ni triunfalista, sino una ética de conversión, de fe, de la cruz –lo cual no es, desde luego, igual a la resignación ni al derrotismo. ¿Por qué no lo es? Porque Dios crea su nuevo mundo, crea su Reino con base en la cruz y la resurrección de Jesucristo. Y la dinámica del nuevo mundo de Dios, del Reino, es el amor de Dios, quien no perdonó a su propio Hijo sino que lo entregó por todos nosotros.

La ética del Reino arranca de la conversión y de la fe, pero se centra en el amor, como reflejo y respuesta al amor de Dios, que es la fuerza motriz del Reino. La ética del Reino es la ética del amor creativo, que busca el bienestar y la justicia para el prójimo, que ama a los enemigos, según Jesús mismo (Mt. 5:44ss).

¿Qué es la ética del Reino en América Latina?

Es la conducta amorosa de los hijos y las hijas del Reino que busca y procura la justicia de los pobres de América Latina, que intenta liberarlos de la opresión, y justamente de todos los niveles de la opresión. ¿Qué implican la justicia y la liberacion en América Latina? Creo que la mayoría de nosotros contestaríamos así: la creación de una sociedad donde no haya opresión –la cual NO es el Reino de Dios, porque el Reino en sí viene de Dios y no de nosotros. Siempre está delante de nosotros. Pero tenemos que preguntarnos: ¿es posible forjar una nueva sociedad sin que medien el odio y el triunfalismo fanático? Yo no sé. Parece que hasta ahora el resorte principal, o uno de los resortes principales, de todas las grandes revoluciones ha sido el odio y el triunfalismo. ¿Es posible crear nuevas estructuras más humanas y más justas sin recurrir al odio y al fanatismo totalitario? He aquí el reto para los hijos y las hijas del Reino de Dios en América Latina. Somos llamados por el Reino a ejercer un amor eficaz a nivel de la sociedad, un amor que estudie a fondo las causas de la injusticia, un amor inteligente y creativo que se esfuerce por liberar a los oprimidos sin recurrir –lo cual pareciera imposible– a cruzadas ni a guerras santas. El amor es creativo y por tanto el amor es llamado a trascender, a ir más allá de las alternativas estrechas que se nos plantean en nuestra historia. El amor es llamado a crear algo nuevo. He aquí la ética del Reino, el reto de la ética del amor para América Latina.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 1. 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Reseñas bibliográficas

Jean Pierre Bastián. *PROTESTANTISMO Y SOCIEDAD EN MEXICO*. México: CUPSA, 1983. 241 pp.

Los protestantes tenemos que reconocer que desconocemos las raíces históricas de nuestra propia herencia evangélica. Ello obedece a varios factores, entre los cuales se destacan dos: nuestra formación y educación cristiana no ha inculcado una conciencia histórica en los protestantes; el "presentismo" que hoy caracteriza la mentalidad evangélica es consecuencia de una perspectiva escatológica en que se subestima el pasado. Hemos perdido de vista que cuanto más conocemos el pasado de nuestras tradiciones más se nos facilita la tarea del presente. Aquí es donde se enmarca la importancia de un trabajo académico que apunte a la comprensión histórica de la iglesia en un país determinado y, todavía más, de un análisis serio como el que hace el profesor Bastián, actual coordinador del área protestante en la Comisión de estudios de historia de la iglesia en América Latina (CEHILA).

Metodología de la investigación histórica

Este libro es de un gran valor por dos aspectos. En primer lugar, por el método que se sigue en la investigación. No se trata de un análisis triunfalista de los efectos del protestantismo en la sociedad mexicana, sino que el autor se esfuerza por analizar de una manera dialéctica en qué medida el protestantismo incide en la sociedad y cómo ésta condiciona su discurso y su acción. En este sentido la investigación se convierte en un modelo, a nivel metodológico, que deberá aplicarse en otras regiones. En segundo lugar, la investigación es de gran valor porque contribuye a desmitificar la visión del protestantismo como un movimiento que siempre ha sido pasivo y despreocupado por lo que sucede en el mundo. El autor destaca la participación activa del protestantismo en momentos muy críticos de la sociedad mexicana. Esto cobra importancia cuando tomamos en cuenta que en nuestros días no falta quien, apelando a la tradición histórica del protestantismo, se oponga a un compromiso responsable de los creyentes en bien de la comunidad donde el Señor nos ha puesto para servir y dar testimonio de nuestra fe. Bastián argumenta la inserción del protestantismo en la sociedad en los capítulos II (El metodismo y clase obrera durante el Porfiriato) y III (Los propagandistas protestantes en la Revolución Constitucionalista). En otras palabras, subyace la idea en el autor de que el protestantismo no siempre ha sido tan conservador como se presenta actualmente en la mayoría de los países latinoamericanos.

De este modo el trabajo del profesor Bastián trasciende los límites de los pocos tra-

bajos históricos denominacionales que existen, los cuales darían mayor aporte si no fuera por el énfasis desmedido que hay en ellos por destacar la vida de los misioneros, dejándose de lado la vivencia de la comunidad evangélica. Por otro lado, esta investigación supera también el esquema de las "teorías conspiratorias" que solo ven en el protestantismo un instrumento del imperialismo norteamericano. Desde su introducción al libro, el autor cuestiona este análisis reduccionista.

Areas tratadas

El libro se compone de siete capítulos: I. La Herejía en la Nueva España (1521-1821); II. El metodismo y clase obrera durante el Porfiriato (1876-1910); III. Los propagandistas protestantes de la Revolución Constitucionalista; IV. El protestantismo de Moisés Sáenz o Etica protestante; V. Protestantismo y política en México; VI. Protestantismos minoritarios y protestatarios en México; VII. Disidencia religiosa en el campo mexicano.

Los siguientes aspectos sobresalen en los primeros cuatro capítulos. En el primero el autor destaca las actividades del tribunal de la Inquisición en su afán por impedir toda penetración del luteranismo en la Nueva España, que no sólo se preocupó por el control del uso de la Biblia y por erradicar las obras de Erasmo, sino que emprendió contra todo extranjero sospechoso de luteranismo. El autor deja claro que en tiempos coloniales el término "luterano" no fue más que un estereotipo que se aplicaba a todo aquel que iba contra los intereses de la Corona española.

El segundo capítulo plantea desde el inicio una pregunta que orientará el contenido: ¿Cómo y por qué el protestantismo se asienta y se arraiga en algunos sectores de la sociedad mexicana cuyo campo religioso había sido hasta entonces dominado por la Iglesia Católica Romana? Aquí se enfoca en qué consistió el atractivo que los metodistas tuvieron para los mexicanos durante el porfiriato.

El tercer capítulo analiza las motivaciones de la participación de los evangélicos en la revolución constitucionalista. Pastores y maestros –dice el autor– apoyaron a Madero, hasta el grado de tomar las armas si era necesario, porque veían en él a alguien que iba a combatir las injusticias sociales y a promover la reforma agraria (p. 112).

El cuarto capítulo revela la filosofía que los protestantes sustentaron en la promoción de la educación en México. Resalta cómo los protestantes mexicanos propugnaron una educación progresista y con rigurosas exigencias éticas como, por ejemplo, el amor al trabajo.

Inquietudes frente a la obra

En relación con lagunas que se le pueden señalar a cualquier trabajo, por más bueno que sea, el libro de Bastián no es ninguna excepción. Una de sus limitaciones es la ausencia de una sección dedicada al análisis de la visión teológica que sustentaron los protestantes en México. Aunque hay que reconocer que los primeros misioneros nunca hicieron alarde de un pensamiento teológico desarrollado, no por eso pudieron esconder sus concepciones acerca de la vida y misión de la iglesia, de la acción de Dios en la historia, etc. Considero que en una investigación histórica de la iglesia es fundamental precisar algunas cuestiones teológicas, que no siempre son explícitas en las personas u organizaciones que estudiamos. La descripción de algunos conceptos teológicos básicos nos clarificaría si el comportamiento social de los protestantes es consecuencia de su perspectiva teológica o si es más bien

fruto de una estrategia misional en función de sí misma y no tanto de servicio.

Otra de las lagunas reside en la generalización del título de la obra. A pesar de que se alude al protestantismo en general, el énfasis recae en una sola organización evangélica: la Iglesia Metodista Episcopal, lo cual podría justificarse por la antigüedad y relevancia de esta iglesia en la sociedad mexicana. Pero siendo que se pretende dar un enfoque general del protestantismo hubiera sido importante analizar directamente algunas organizaciones evangélicas que no se enmarcan dentro de las "iglesias históricas" Esto daría una visión un poco más amplia del protestantismo e ilustraría más el estado actual de la iglesia evangélica.

Definitivamente el análisis del autor es muy loable y relevante, y aunque se circunscribe solo a México, no hay duda de que toca aspectos que tienen que ver con todo el protestantismo latinoamericano.

Arturo Piedra S.
Profesor, SBL

Giorgio Girardet. *A LOS CAUTIVOS LIBERTAD. LA MISION DE JESUS SEGUN SAN LUCAS.* Buenos Aires: La Aurora, 1982. 188 pp.

Esta colección de artículos breves sobre 33 pasajes del Evangelio de Lucas no es un comentario bíblico en sentido tradicional. Giorgio Girardet privilegia un aspecto importante, largamente ignorado, de la misión de Jesús: su vigencia política tanto en su primer momento como en su prolongación hasta nosotros.

En todos los sectores del panorama evangélico latinoamericano, crece la conciencia del profundo reto que representa el aspecto socio-económico, y por ende político, del evangelio, por la misma presión de las circunstancias en que vivimos. Las circunstancias de G. Girardet son diferentes de las nuestras, y no solo porque su país (Italia) tiene sus convulsiones propias, sino también porque el ministerio pastoral de Girardet se ubica en la tradición de la Iglesia Valdense, una iglesia protestante que trata de ser fiel a una rica herencia que remonta hasta el siglo 13, cuando nació entre los movimientos de protesta socio-económica y religiosa de los pobres. En su introducción, Girardet relaciona su estudio tanto con esta tradición como con el siglo 20. Se propone abrir el mundo de la Biblia, y particularmente el Evangelio de Lucas, a un diálogo vital y solidario con los obreros y otros que se esfuerzan por conquistar su derecho a mejores condiciones de vida. En esto Girardet refleja el ministerio comunicativo de Jesús mismo, quien, según Lucas, encontró amplio eco en ese vasto sector de su propia sociedad.

Escritos entre los años 1973-1975, estos artículos de G. Girardet aparecieron como columna en un periódico de reflexión cristiana de amplia difusión. Como se ha visto en los trabajos teológicos y bíblicos surgidos en América Latina en esa misma década y la presente, este enfoque hermenéutico es fecundo por su hondo compromiso tanto con el pueblo como con el texto bíblico. Consecuente con su carácter de divulgación, los artículos de este libro no pretenden profundizar en los distintos aportes de la historia de las formas y la historia de la redacción. (En la introducción el autor remite al lector interesado a una breve bibliografía sobre estos aspectos). Las características que acabamos de destacar indican que el público a que este libro se dirige es el de los laicos y pastores, y fuera del ámbito eclesiástico, a los dirigentes comunales y gremiales que se interesen por la relevancia de la misión de Jesús para su propio quehacer. El compromiso pastoral y bíblico de todo pastor hará

que las reflexiones de Girardet sean de estímulo y modelo para su propia investigación y predicación.

Girardet "relee" los textos de Lucas en el sentido de que hace resaltar los elementos socio-económicos y políticos implícitos en los textos de Lucas pero que no figuran en la comprensión tradicional del lector cristiano de hoy. Elementos previamente pasados por alto posibilitan ahora un enfoque fresco de los relatos, ya que el momento actual se caracteriza en alto grado por la conciencia política y las preocupaciones socio-económicas. Pero Girardet no "relee" los textos en el sentido de señalar parangones modernos. No hay referencias a acontecimientos en Italia durante los años en que estos comentarios aparecieron en forma periódica. Los comentarios (de 4 a 8 pp. cada uno) no le proveen al lector latinoamericano un cuadro de "cómo se hace allá en Italia la relectura" sino más bien le proporcionan una herramienta con la cual podrá elaborar su propia contextualización de la misión de Jesús. Encontrará mucho provecho en estos artículos que ponen a su servicio los frutos de una exégesis de corte sociológico –la cual no muy a menudo está al alcance de los líderes de las iglesias en nuestra parte del mundo.

Los hitos escogidos por Girardet en el evangelio de Lucas van desde "Navidad: la época de la gran revuelta", en que se señala la conflictividad y la violencia del ambiente palestino cuando nació Jesús, hasta "Jesús está vivo: la libertad es posible", donde la experiencia del Jesús resucitado nos es medida por la de los discípulos de Emaús, que son conmovidos no tanto por una demostración de la potencia de Dios, como por "el anuncio de un nuevo comienzo histórico".

En muchos de sus capítulos Girardet incorpora todo el pasaje de Lucas, intercalando sus propias cápsulas de información, de comentario o de interrogación al lector sobre los puntos sucesivos. Este estilo fluido permite que el lector medio sea conducido a través del texto con una nueva visión de su contenido. Un ejemplo, tomado del conocido relato de la visita de Jesús a la casa de Marta y María (Lc. 10:38-42):

> Marta estaba atareada con sus muchos quehaceres, y se acercó a Jesús y le dijo: *–Señor, ¿no te preocupa nada que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile, pues, que me ayude.* Lo que Marta intenta decir es: ¿no te importa, por tu mismo honor, que María no te sirva, tal como lo hago yo, según las normas de buena conducta? ¿No deberías enseñar con tu autoridad a mi hermana, cuál es el sitio de la mujer en su casa y en su familia? Pero tampoco esta vez Jesús satisface a aquellos que querían forzarlo a apoyar su propio punto de vista, y desmiente a Marta. *Pero Jesús le contestó: –Marta, Marta, estás preocupada y afligida con muchas cosas, pero sólo hay una cosa necesaria. María ha escogido la mejor parte, y nadie se la va a quitar.*
>
> Jesús no acepta que la mujer sea mantenida en la condición de inferioridad a la cual la condenaban la tradición y las costumbres de la sociedad palestinense . . . (pp. 102s).

Al mencionar tradiciones y costumbres de una sociedad, Girardet permite que el lector perciba la radicalidad social de las palabras y acciones de Jesús en este relato que ha sido desvirtuado por una consagrada tradición hermenéutica que no ve en él más que su propio eje activismo-vs-misticismo, sin darse cuenta del contenido sociológico de esta enseñanza de Jesús.

En otros capítulos, Girardet encuentra más productivo presentar el texto lucano sin interrupciones, para luego interrogarlo e interpretarlo. Tal es el caso con "Amad a vuestros enemigos (Lc. 6:27-38)". Amar a los enemigos, poner la otra mejilla, hacer el bien . . . parecería que las palabras de Jesús "invitaran a un desarme unilateral, exhortaran al oprimido a someterse . . . en vista de un probable tesoro en los cielos". Girardet sabe que él está hablando a los mismos obreros que han sido blanco de innumerables arengas político-religiosas que exhortan a la sumisión a los patrones, reclamando como base tales pasajes. Girardet refleja su realidad italiana cuando observa: "las masas han rechazado escuchar el Evangelio, conservando la idea de que Jesús y su predicación están de parte de sus enemigos". Es en los propios actos político-religiosos que Jesús pronto emprendería (la entrada a Jerusalén, la purificación del Templo) que Girardet encuentra la clave para comprender estas palabras. La lucha que Jesús asumió demuestra no solo un nuevo método (distinto del de "los malos") sino más radicalmente, un nuevo motivo: "el enemigo no es una cosa, sino un hombre al que también Dios ama. El hombre no debe ser un objeto del cual aprovecharse, pero tampoco un objeto de odio. Es cierto que el sistema que esclaviza en forma distinta al pobre y al rico debe ser destruido, pero los hombres deben "salvarse", es decir, deben ser recuperados como hombres".

El hecho de que el pastor Girardet representa una tradición bien distinta a la del sector más grande de la iglesia evangélica en América Latina, explica en parte la ausencia de una preocupación por nuestro énfasis en la conversión individual y la experiencia personal de Cristo. Decimos que "en parte" la explica porque por otro lado el enfoque más sociológico lo asume Girardet conscientemente, como una lectura necesaria pero de ningún modo entendida como totalizadora. Obviamente, su calidad exegética lo califica a Girardet también para profundizar ese otro aspecto tan caro a la iglesia de este lado del Atlántico. De hecho, queda siempre vigente el reto a los exégetas evangélicos latinoamericanos de desarrollar para nuestras comunidades la integración de los aspectos sociológico y personal del evangelio, y de la misión de Jesús según San Lucas.

Irene W. de Foulkes
Profesora, SBL

Xabier Picaza. *HERMANOS DE JESUS Y SERVIDORES DE LOS MAS PEQUEÑOS (Mt. 25:31-46). JUICIO DE DIOS Y COMPROMISO HISTORICO EN MATEO.* Salamanca: Sígueme, 1984, 460 pp.

Xabier Pikaza, por muchos años profesor de teología en Salamanca y conocido por sus investigaciones bíblicas, llega ahora hasta nosotros para ofrecernos esta obra exegética y teológica, rigurosa y apasionada. Largamente trabajada (comenzó a escribirla en 1972 como tesis doctoral en el Instituto Bíblico Pontificio en Roma), por fin ha visto la luz pública. Podemos contar ahora con un comentario erudito y monográfico sobre este texto clave del evangelio de Mateo, que gracias a la "política" teología de la liberación, se ha convertido en piedra de toque de la praxis eclesial y del pensamiento teológico contemporáneo. (Compárese el primer esbozo sistemático de la teología de la liberación, ofrecido por Gustavo Gutiérrez en 1971, en su obra del mismo nombre publicado en Lima por el CEP, pp. 241-253).

La obra se inicia con un amplio planteamiento del texto analizado (pp. 13-31) exponiendo su estructura, género literario y sus posibles ámbitos de surgimiento y campos de lectura (mediación hermenéutica). A partir de lo anterior, Pikaza nos ofrece "el ritmo de su

trabajo", distinguiendo dos partes centrales: los temas de fondo (pp. 89-225) y el sentido (pp. 227-421). Estas se complementan con una Introducción, una Conclusión (relectura teológica: Dios, Cristo, Hombre, Iglesia) y una amplia bibliografía, donde se destacan los estudios sobre Mt. 25:31-46.

En la introducción Pikaza expande en forma sistemática los planos de emergencia del texto: judaísmo, mensaje y vida de Jesús, creatividad eclesial, redacción de Mateo. Sobre esa base, ya más documentada, vendrán a situarse las líneas de lectura exegética del texto de Mateo (juicio sobre el judaísmo histórico, juicio sobre los paganos, juicio a los cristianos, juicio universal).

Sigue después el primer apartado central, que nos ofrece lo que Pikaza denomina los temas de fondo. A través de un detenido análisis terminológico estudia las palabras y representaciones de Mt. 25:45-46 en su contexto de emergencia: cuando venga el Hijo del Hombre (v. 31ab), juicio como acción del Hijo del Hombre (vv. 31c-33), juicio como palabra del Hijo del Hombre (vv. 34-45), cumplimiento de la sentencia (v. 46). El método lo denomina Pikaza genético-arqueológico. Se fija en cada uno de los términos y se remonta hacia su origen dentro del A.T.

En el segundo apartado central Pikaza se ocupa del Campo de sentido: sitúa el texto en el contexto más amplio y extenso del evangelio de Jesús, tal cual se expresa y se concreta por Mateo. Estudia la estructura de Mateo en clave literaria y temática; examina los términos claves y amplía la temática: juicio de Dios, actuación humana, vida eclesial. Para este método Pikaza emplea el término unitario-redaccional. Va mostrando el contenido y las funciones del pasaje dentro de Mateo. Tal es a su juicio, su mejor trasfondo de hermenéutica o campo de sentido.

En la conclusión Pikaza formula una relectura teológica o sistemática, o reinterpretación del texto en nuestro tiempo (el hoy cronológico). Situado en el plano teológico Pikaza usa el término constructivo para este método.

Habrá que contar de aquí en adelante con esta obra para todo trabajo exegético sobre Mt. 25. Su estudio traerá mucha luz y confirmación a quienes en los caminos de la historia hacen la experiencia espiritual del encuentro con el Señor en el servicio (praxis solidaria de amor y justicia) a los pequeños de la historia con quienes Cristo se ha identificado de manera definitiva.

Victorio Araya Guillén
Profesor, SBL

Varios. *MISION PROFETICA DE LA IGLESIA*. Buenos Aires: Editorial Tierra Nueva, 1981. 143 pp.

La obra pertenece a la colección "Recursos para las iglesias" y, según se indica en su presentación, es el fruto de un seminario que algunos biblistas y teólogos latinoamericanos tuvieron en 1977 sobre el tema de la expresión del fenómeno profético en América Latina.

Visión de conjunto

El libro está organizado en dos partes. La primera consta de una presentación y cinco

artículos: 1) Hacia una teoría de la profecía, Jorge Pixley; 2) Profecía y Tora, Severino Croatto; 3) El profetismo en el Nuevo Testamento, Ricardo Couch, 4) Pluralismo de los fenómenos, Juan Mallou, 5) Profecía y proyecto histórico, Nestor Miguez. La segunda parte consta de seis artículos y, curiosamente, la presentación se encuentra en el medio y no consta en el índice. Los artículos que forman esta segunda parte de la obra son: 1) La profecía en América Latina, Rafael Avila; 2) El profeta Amós, Carlos Mesters; 3) Profetizar, Paulo César L. Botas; 4) El profeta Jeremías, Carlos Mesters; 5) Ser profeta, Jose Carlos Estevao; 6) Presuposiciones e intenciones de la crítica social de los profetas, C. H. Wanke.

La selección de los temas es acertada, aunque el criterio seguido para su ordenación no queda claro. Una lectura seguida de la obra pone de manifiesto la marcada heterogeneidad de los artículos. Los temas son desarrollados en lenguajes muy diversos: leyendo el artículo de R. Couch, por ejemplo, el lector se sentirá como en la escuela dominical; al leer el artículo de N. Miguez se sorprenderá ante el tono "sociologizante" del discurso. El lenguaje del artículo de Pixley es sobrio y convincente; en cambio, al leer el artículo de R. Avila el lector encontrará un lenguaje dogmático, casi estereotipado.

El grado de rigurosidad en el tratamiento de los temas difiere significativamente; se puede ver, por ejemplo, el contraste existente entre los artículos de J. Mallou y Paulo Cesar L. Botas. También es marcado el contraste entre el nivel de contextualización de los escritos, por ejemplo el artículo de J. Pixley comparado con el de R. Couch.

Finalmente puede notarse el traslapo de algunos temas y la valoración diversa del mismo hecho: los profetas en el N.T., los criterios para la validación de la profecía, etc.

Valoración

Siguiendo, sin embargo, el consejo de San Pablo, retendremos lo bueno de la obra, que no es poco.

1) Diremos en primer lugar que la obra sirve como punto de referencia para balancear estudios eruditos que sobre el tema de la profecía se han editado en lengua española en los últimos años (por ejemplo el comentario en dos volúmenes de Luis Alonso Schokel a los profetas, o el volumen dos de la Teología del A.T. de Gerhard von Rad). Como se indica en la contraportada, la preocupación central de los autores de este volumen "gira en torno a la presencia (o a la ausencia) de lo profético en la actual situación latinoamericana. Aquí se trata de discernir los criterios del profetismo y su autenticidad en nuestros días y, a la vez, desmonopolizar cualquier "propiedad" humana sobre la palabra de Dios".

2) La obra es, en segundo lugar, un recurso didáctico útil a varios niveles: los artículos de C. Mesters sobre Amós y Jeremías serán sin duda muy apreciados por aquellos cuya tarea es la enseñanza en congregaciones o comunidades cristianas. Los artículos son breves, siguen al texto bíblico y destacan, acertadamente, temas de interés.

El estudiante de teología encontrará en el artículo de J. Pixley un ejemplo claro de erudición, claridad y penetración teológica. Es, sin duda alguna, lo mejor de la colección.

Finalmente la introducción general de P. N. Rigol, es sumamente iluminadora, no tanto por lo que dice, positivamente, sino por la riqueza de las preguntas (¡24 en total!) que nos plantea. Este es un excelente banco de preguntas para generar dinámicas, mesas redondas, reflexiones en comunidad sobre un tema de mucha actualidad. Estos dos últimos

artículos citados se caracterizan por su densidad, y se prestan mucho para ser tomados como punto de partida para estudios más detenidos del tema.

3) Dando la palabra a algunos de sus autores, podemos distinguir algunas ideas que nos han parecido particularmente interesantes: los autores están de acuerdo en que el fenómeno profético se ha dado y se da en nuestro continente. Hay personas y grupos de cristianos en diferentes países que están contribuyendo o despertando la conciencia profética de la iglesia. Como Pixley señala "En América Latina el profetismo se da o se plantea como posibilidad en dos contextos bien diferentes. Dentro del movimiento pentecostal el profetismo se define en términos formales como la recepción de mensajes divinos en un estado de éxtasis, en el cual el profeta deja de ser responsable por las palabras que pronuncia. El origen divino se confirma con señales extraordinarias, entre las que se destaca el hablar en lenguas. La posibilidad del contenido del mensaje profético no es un criterio para reconocer la autenticidad, que se confirma más bien por las señales" (p. 16).

"Pero también la profecía interesa en ese ámbito cristiano donde se reconoce a la fe como una fuerza que tiene que ver ante todo con la justicia. Aquí se recurre a los libros proféticos para denunciar a una Iglesia que se ha aliado con las fuerzas sociales dominantes. El interés que evoca el profetismo está más en el contenido del mensaje que en la experiencia estática en la que pudo quizás haberse producido o en las señales prodigiosas que pudieran acompañarlo" (p. 17).

Se nos plantea pues como tarea permanente el discernir los criterios del profetismo y su autenticidad en nuestros días, desmonopolizar cualquier propiedad humana sobre la palabra de Dios. ¿Dónde encontrar hoy día el profetismo? ¿Dónde escuchar de nuevo la palabra de Dios "que extirpa, destruye, pierde, y derroca para reconstruir y plantar" (Jer. 1:10)?

Extasis, esa palabra tan de moda en nuestras iglesias hoy, debe ser retomada en su sentido etimológico: el profeta está parado fuera del lugar donde se para el resto de la sociedad, no como fue entendido en la interpretación clásica, en el sentido de separación del alma de su cuerpo. El profeta bíblico era un hombre distanciado de las estructuras dominantes de la sociedad, no de las estructuras sociales como tales (pp. 21-22). La historia es el criterio decisivo de la auténtica profecía. Profeta no es solo aquel que anuncia desapasionadamente el futuro, pues "la profecía no es el anuncio de algo que vendrá con o sin los hombres, como el invierno o un terremoto; es interpelación a la acción para realizar los propósitos divinos" (p. 27).

S. Croatto nos recuerda del peligro que corre la profecía de ser absorbida por la ley, es decir, de institucionalizarse. ¿Puede una institución-poder reclamar la profecía? Caracteriza la actividad profética de Jesús como aquella que critica, concientiza, desideologiza a los detentores del universo religioso, a los especialistas "en Dios", mostrando que no lo conocen (Jn. 7:28; 8:54s). Critica la incapacidad de reconocer en El (como acontecimiento escatológico) la manifestación de Dios. Este sigue siendo reconocido en la torá, "depósito" poseído por los teólogos y las autoridades religiosas. Por eso mismo surge el conflicto contra Jesús (p. 39).

J. Mallou habla de la dificultad existente en la definición de los criterios últimos para el establecimiento de la verdadera profecía, "Aceptar por tanto a un profeta como verdadero es una opción. Esta opción implica el rechazo a otros profetas que tienen un mensaje opuesto a dicha opción; y esta misma opción también es un acto profético y parte indispen-

sable del profetismo en todos los tiempos. Optar por un profeta verdadero puede implicar una sectarización del pueblo de Dios . . . Una nueva apertura del cristianismo hacia los nuevos profetas de hoy puede y debe aceptar la inminente sectorización del pueblo de Dios con la esperanza que esta sectorización misma provoque un diálogo más rico y más amplio y la expectativa de un nuevo aprendizaje que favorecerá el futuro reencuentro del pueblo de Dios en su camino hacia el reino escatológico" (pp. 66-67).

N. O. Míguez, al hablarnos de la participación de la profecía en el proyecto histórico latinoamericano, nos recuerda que "la implementación de todo proyecto histórico reconoce etapas. La función profética de la iglesia consiste en saber discernir estas etapas, adecuar sus acciones a cada una de ellas, e ir descubriendo en cada etapa aquellos elementos que pueden ser significativos, positiva o negativamente, para la marcha del proyecto total" (p. 76). La función profética en nuestra situación consiste en "el descubrir, a la luz del proyecto salvífico de Dios, aquellos elementos que lo van historizando a través de distintos proyectos humanos. O para decirlo en un lenguaje más teológico, ir señalando los 'analogia regni', e indicar a la luz de éstos, el camino a seguir" (p. 79).

Finalmente, C. Mesters nos señala la paradoja de aquellas sociedades que, tras haber matado sus profetas, y empujados por la conciencia de su culpa edifican para ellos monumentos y sepulcros majestuosos. "Pero obrar así sería mistificar a los profetas, neutralizar su acción y testimoniar "somos, de hecho, hijos de los asesinos de los profetas" (Mt. 23:31). El profeta, vivo o muerto, solo es honrado cuando se ejecuta su mensaje: la justicia, la sincera obediencia a la voluntad de Dios" (p. 108).

José Enrique Ramírez
Profesor, SBL

Harvey Cox. *RELIGION IN THE SECULAR CITY: TOWARD A POSTMODERN THEOLOGY*. New York: Simon and Schuster, 1984. 300 pp.

Hace 20 años que H. Cox publicó su famoso libro *The Secular City (La ciudad secular)*, en la que afirmaba que la religión desfallecía en la ciudad secular, y que entrábamos a una era post-cristiana. La religión y sus instituciones habían perdido vigencia y pasaban a ser consideradas como valores personales o familiares. Ricardo Fenn (1972), sociólogo norteamericano, afirmaba que las creencias religiosas perdían su valor de integración cultural, y que no eran más necesarias para mantener o motivar el orden. Era tal la influencia de la secularización que en teología se llegó a plantear ideas sobre la "muerte de Dios".

Pero al final de la década de los 70, se suceden acontecimientos de gran importancia, donde principalmente organizaciones religiosas, o líderes religiosos, juegan un papel preponderante. En sus primeras páginas Cox nos da un amplio espectro de ejemplos, empezando con la visita del Papa a México en enero de 1979, "una ciudad y un país que, legal y constitucionalmente, es uno de los más secularizados del mundo". El impacto político es impresionante. Le siguen las otras visitas del Papa al resto del mundo; su carácter es eminentemente político. El inicio de los movimientos neo-conservadores en Estados Unidos, la politización de las iglesias fundamentalistas, incluyendo el abierto apoyo político para la elección del actual presidente de los Estados Unidos; la revolución nicaragüense con la participación de sacerdotes y líderes protestantes en las altas esferas de gobierno; la cuestión polaca donde la iglesia juega un papel de presión política abierta, que sacude violentamente a un estado socialista y tradicionalmente antirreligioso.

H. Cox se ocupa ampliamente con un análisis de la teología de la liberación con base en su tesis fundamental: las fuentes para una teología del futuro vendrán de la periferia, o sea del Tercer Mundo, superando lo que él llama la "teología moderna", o sea, el intento de las varias corrientes teológicas contemporáneas, neo-ortodoxas, neo-escolásticas y las otras teologías liberales de buscar un modus vivendi con el mundo moderno secularizado. Desde las entrañas de América Latina surge la protesta profética anticonformista: la teología de la liberación (TL), especialmente con su expresión específica, las comunidades de base. Ellas son un signo de haber pasado del debate académico del mundo de las ideas, a las tareas concretas de acción liberadora que propone la fe cristiana. Es el movimiento más importante de renovación teológica contemporáneo, que solo es comparable a la Reforma Protestante del siglo XVI, dice H. Cox.

La TL es el signo profético que, utilizando las disciplinas científicas más importantes, sin venderse a ellas, resiste a las presiones de ser absorbido por el "mercado mundial" del consumismo del sistema capitalista. En sus últimos dos capítulos se pregunta: ¿no estamos asistiendo a una nueva reforma?

Los acontecimientos sucedidos con la publicación del libro *Iglesia, carisma y poder* del sacerdote franciscano de Brasil, Fray Leonardo Boff, el gran impacto causado por su crítica a la verticalidad autoritaria de la Iglesia Católica representada por sus obispos y el Papa, y la consecuente medida disciplinaria que le obliga a permanecer en silencio, ha levantado un movimiento de oposición a los conceptos tradicionales de la iglesia, que no solo afecta a la Iglesia Católica, sino también a las iglesias protestantes. Sin duda la cuestión religiosa se ha convertido en un punto central y neurálgico en las luchas, no solo al interior de las iglesias, sino también en los conflictos sociales, ideológicos y políticos. En este sentido el libro de H. Cox, aparte de reconocer su error conceptual de la religión de hace 20 años, contribuye a precisar con mayor claridad el conflicto religioso de nuestro tiempo, con todas sus consecuencias sociales, que sin duda afecta las estructuras mismas sobre las que está asentada nuestra "cultura occidental y cristiana".

Otro de los temas discutidos en los primeros capítulos del libro, y que me parece de enorme valor, son los aspectos positivos y negativos del fundamentalismo en los Estados Unidos, cuyas repercusiones se sienten en América Latina, debido a los fuertes nexos que mantiene la obra misionera de este sector con el país del Norte. Cox lamenta que pocos historiadores y teólogos le han dado espacios serios de estudio al tema.

El movimiento fu damentalista es un fenómeno relativamente nuevo en los Estados Unidos, que empieza a darse forma a principios del presente siglo. Su nombre viene de una declaración sobre los fundamentos de la fe cristiana que hicieron en la década de 1910 un grupo de líderes como respuesta a las ideas "modernistas" de las corrientes teológicas liberales. El fundamentalismo llegó a ser considerado por éstas como una especie de subcultura e ideología de la gente no educada, ya que se desarrolló mayormente entre la población rural blanca y pobre, y entre la clase media urbana empobrecida.

Dice H. Cox que, tal como en el caso de la TL actual, "para estos pequeños pueblos rurales pobres que tomaron esta "ideología anti-moderna", el fundamentalismo expresaba una oposición (ideológica) al poderoso mundo liberal-capitalista moderno que destruía su estilo tradicional de vida" (p. 61). Es muy interesante la comparación que hace el movimiento fundamentalista en sus inicios con la actual TL latinoamericana, por su estilo de vida anti-consumista y austera que auspiciaba, y por sus raíces contestatarias y anti-conformistas.

Pero, con el tiempo, ¿qué pasó? La ideología predominante fue absorbiendo a esta "sub-cultura", como la llamaban los teólogos tradicionales, hasta que era considerada como una parte de su propia cultura moderna capitalista-liberal.

Contradictoriamente, cuando el movimiento es absorbido por los sectores políticamente más conservadores llega a ser aprisionado por el "modernismo" que tanto condenaba en sus orígenes: utiliza los medios de comunicación más modernos y sofisticados, como la televisión, estaciones de radio y la creación de iglesias electrónicas. Dice H. Cox, "Jerry Falwell uno de los grandes impulsores de este movimiento y otros líderes tradicionales han abrazado los sistemas de TV en color y los últimos y modernos medios de reproducción mecánica, dando un golpe mortal, a lo que ellos están tratando de defender, el 'viejo evangelio' y la religión tradicional. El movimiento de los revivalistas ha saltado de sus rústicas carpas a los modernos tubos electrónicos y han ampliado sus voces para defender la tradición" (p. 90).

El hecho en sí demuestra que han sido absorbidos por el sistema y hoy se han convertido en sus más ardientes defensores y en poderosas fuerzas políticas de la anticomunicación evangélica. El autor dice que visitó algunos de sus centros en Lynchburg, Virginia; Nashville, Tennessee. Estos parecían más centros de grandes empresas multinacionales; respondiendo llamadas telefónicas, dictando cartas a computadoras y trasladando nombres y direcciones de posibles contribuyentes a registros computarizados.

Sin embargo debemos reconocer que el movimiento fundamentalista, especialmente en algunos sectores, ha desarrollado una preocupación social genuina y por su fuerte raíz bíblica, en el nivel del pueblo pobre, está el espíritu profético y contestatario de sus orígenes, y es posible que pueda resurgir, especialmente cuando se enfrenta con las duras realidades de la pobreza y la miseria en la que viven muchos de sus seguidores en el Tercer Mundo. En los mismos Estados Unidos han empezado a surgir movimientos como el movimiento Sojourners en Washington, y considero que el Seminario Bíblico Latinoamericano es otro ejemplo. El SBL en sus varias declaraciones afirma que, sin dejar sus raíces "evangelicals", está comprometido en la búsqueda de una nueva forma de ser cristiano e iglesia en América Latina; es decir, buscar formularse una teología evangélica de liberación que ayude a redescubrir la raíz contestataria y profética de las iglesias evangélicas.

Habría mucho que comentar sobre este excelente aporte. Saca a la luz y al debate un problema serio de las iglesias evangélicas en América Latina. Esperamos que pueda ser traducido al español.

Aníbal Guzmán R.
Rector, SBL

G. Flor Serrano y L. Alonso Schökel. *DICCIONARIO TERMINOLOGICO DE LA CIENCIA BIBLICA*. Madrid: Cristiandad. 1979. 145 pp.

Libro de bolsillo por su tamaño, esta pequeña obra está destinada a ser libro de escritorio de los estudiosos de la Biblia. Consta en primer término de un breve diccionario de la ciencia bíblica (67 pp.) con abundancia de información precisa. El campo de la crítica textual está ampliamente representado: además de los nombres de manuscritos, familias de textos y versiones, hay también términos que indican procesos que operaban en la transmisión de los textos ("armonización", "dittografía"). Los autores resistieron la tentación de

sobrecargar su obra de términos geográficos que fácilmente pueden buscarse en diccionarios bíblicos y arqueológicos. Los pocos nombres de lugares que aparecen tienen que ver, en su mayoría, con hallazgos literarios, como "Amarna" y "Mari", por ejemplo. Interesantemente, y correctamente, no se ha descuidado el área de la hermenéutica: encontramos breves incisos sobre asuntos como "desmitización" y "analogía de la fe". Entran también algunos términos que pertenecen a la teología bíblica: "resto de Israel", "alianza", "visión".

Los autores, biblistas españoles, han querido proveer para los que comparten su lengua materna, un manual que permita "unificar el lenguaje de nuestra ciencia", como nos explican en su Nota preliminar. Por el hecho de que "la mayoría de los términos específicos de la ciencia bíblica han sido acuñados en alemán", se necesita desarrollar un léxico apropiado y preciso en castellano, para superar la tendencia de usar calcos de palabras extranjeras. Para cumplir este propósito los autores nos ofrecen, además del breve diccionario, cuatro listas de términos en otros idiomas (alemán, francés, inglés, italiano) con sus equivalentes en español. Por ejemplo, señalan que el término más apropiado para la expresión alemana "Bundesbuch" es Código de la Alianza: para "Literarkritik" es Crítica de las fuentes. Los autores advierten al lector contra el error que se comete cuando se echa mano de aparentes equivalentes terminológicos que no corresponden realmente al sentido del original. Citan un ejemplo de la lista de términos del inglés: "Fertile Crescent", el cual no se expresa en español como Creciente Fértil sino como Media Luna Fértil.

De mucha utilidad para todos los que han quedado perplejos ante algunas de las siglas que abundan en obras de erudición bíblica son las varias listas de siglas y abreviaturas: de libros apócrifos, de textos y versiones, de tratados judíos (se incluyen ejemplos que explican citas como "jSan.2:21b"), y de revistas bíblicas. En esta última lista, que ocupa 20 pp., se indica (con una, dos o tres estrellas, como en una guía de cine) la importancia relativa de cada una.

Los profesores Flor-Serrano y Alonso-Schökel han contribuido mucho a la formación de un "instrumento de expresión preciso y estable" para el campo de la investigación bíblica en el mundo hispanoparlante. Tanto profesores como estudiantes usarán con provecho esta obra.

Irene W. de Foulkes
Profesora, SBL

Consejo Latinoamericano de Iglesias. *PORQUE DE ELLOS ES LA TIERRA*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1984. 144 pp.

Contenido:

El problema del derecho a la tierra de los indígenas en América Latina y de los aborígenes en otros continentes es ya histórico, pero es cada vez más urgente tratarlo y hacerlo efectivo debido a la concentración del poder de unos pocos, el avance de la tecnología, y las empresas transnacionales cuyos efectos están controlando más y más la tierra de los aborígenes en todo el mundo. Por tanto, los indígenas latinoamericanos, siempre apartados del proceso de regular la relación Tierra-Hombre, se están levantando para defender su derecho de existir en el último pedazo de su territorio que han podido mantener.

Este libro contiene informes y documentos sobre los indígenas y su tierra en varias partes del mundo, pero especialmente en América Latina. El intento es proveer material a las iglesias, a las organizaciones interesadas y a los individuos preocupados por la situación de los pueblos indígenas, a fin de orientar su actividad entre ellos, que de ninguna manera ha de ser paternalista, sino solidaria.

Esta publicación pretende interpretar la situación y la voz de los pueblos indígenas, así como sintetizar las acciones más importantes asumidas por el Consejo Mundial de Iglesias y otras organizaciones en los últimos años. Esperamos que sea un instrumento de apoyo solidario para uno de los grupos más oprimidos en el mundo, con la firme convicción de que la tierra es un don de Dios para todos.

Público:

Iglesias, organizaciones, grupos de estudio, e individuos interesados en el tema.

Nota de CUPSA

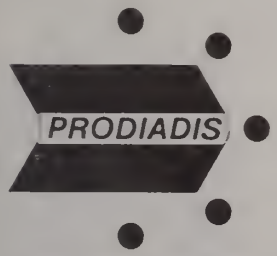
PROGRAMAS DE ESTUDIO
Seminario Bíblico Latinoamericano
Apartado 901-1000, San José, Costa Rica
Tels.: 33-3830 ó 22-7555

Bachillerato en teología

Enfasis: Bíblico-teológico y pastoral
Requisito académico previo: Conclusión de estudios de secundaria (bachillerato)
Duración: Cuatro años (o menos, si ha cursado estudios universitarios).
El nivel académico es similar a las carreras universitarias. El programa está compuesto con cursos de Biblia, teología (diferentes corrientes), historia, sociología, y los aspectos prácticos de la tarea pastoral. Antes de iniciar su último año de estudios el candidato realiza un semestre de trabajo en su iglesia.

Licenciatura en teología

Areas de especialización: Biblia y teología, o ministerio pastoral.
Requisito académico previo: Bachillerato en teología o equivalente.
Duración: Dos años.
En la especialización bíblico-teológica, el programa culmina con la exposición de una tesis de grado. En el área pastoral, el candidato tiene la opción de sustituir la tesis por la aprobación de cuatro seminarios más un examen comprensivo.



Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS)

Grados que se ofrecen: Diploma, Bachillerato y Licenciatura en teología.
Requisito académico: Para Diploma y Bachillerato, conclusión de estudios secundarios. Para Licenciatura, tener el bachillerato en teología.
Duración: La determina el estudiante. En forma individualizada, el candidato completa 10 módulos de estudio para el diploma, 32 para el B.T., y 12 para la L.T.

Sin desplazarse de su propia ciudad, el estudiante integra su praxis eclesial y comunitaria en su programa de preparación teológica. Diversifica su programa al incluir también otras modalidades tradicionales y no-tradicionales de educación. En varias ciudades de América Latina hay centros de estudio de PRODIADIS.

Programas para las iglesias en Costa Rica

Programa de capacitación básica
Para líderes de las iglesias y pastores.
Areas de estudio: Biblia, temas teológicos, obra pastoral.
Requisito académico: No hay.
Es un programa nocturno de cursos intensivos, de corta duración.

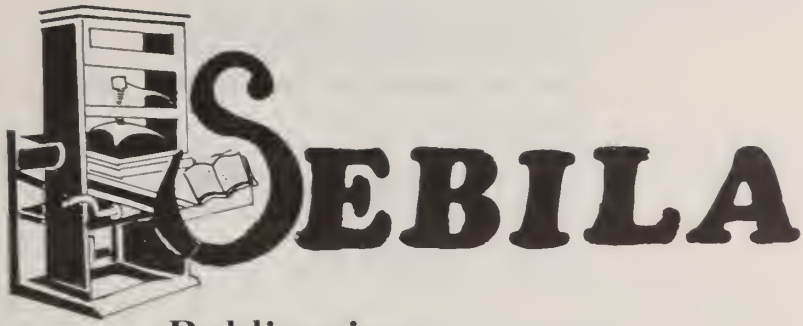
Diploma en teología

Programa de actualización en Biblia y teología.
Para egresados de instituciones teológicas, similares institutos denominaciones o centros bíblicos.
Propósito: Proveer la oportunidad para que actualicen sus conocimientos teológicos y pastorales.
Los cursos se planean conforme a las necesidades e intereses de los participantes.

Requisito general de todos los programas del SBL: Fe en Jesucristo y participación activa en una iglesia.

Historia y actualidad

El Seminario Bíblico Latinoamericano fue fundado en 1923 gracias a los esfuerzos evangelizadores y educativos del Dr. Enrique Strachan y su señora, en la búsqueda de métodos creativos para mejorar la capacitación de obreros para el pastorado y la evangelización. Los fundadores marcaron el rumbo de la institución con el lema: "Por Cristo y la América Latina".
El SBL es una institución evangélica interdenominacional e internacional, que busca ser fiel a su fundamento en la palabra de Dios y su compromiso con el evangelio del Señor Jesucristo, en medio de las profundas crisis y esperanzas de la sociedad latinoamericana.
El SBL es miembro fundador de la Asociación de Instituciones de Educación Teológica (ALIET). Es también Institución Anexa a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica. El Seminario está fielmente comprometido con las iglesias de Jesucristo en América Latina, y requiere el mismo compromiso de sus profesores y estudiantes.



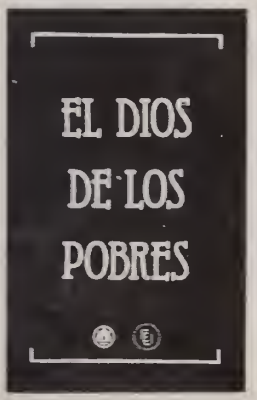
Publicaciones
Seminario Bíblico Latinoamericano
Apdo. 901 1000 San José, Costa Rica

Novedades 1984

POR LAS SENDAS DEL MUNDO
CAMINANDO HACIA EL REINO
Dr. Julio de Santa Ana

Nuevas orientaciones y nuevos modelos bíblicos para la pastoral protestante en América Latina, de cara a nuestra realidad histórica.

127 pp. $3.50 ₡150.00



EL DIOS DE LOS POBRES
Dr. Victorio Araya

Un examen sistemático y una valoración teológica de los escritos de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino.

244 pp. $4.90 ₡150.00

Iglesia y Teología

LECTURA TEOLOGICA DEL TIEMPO LATINOAMERICANO
Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson
Varios colaboradores

Temas que van desde la exégesis y la teología bíblica hasta la pastoral, la educación teológica y la historia de la iglesia.

244 pp. **$1.75** **₡87.50**

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez, Roberto Craig

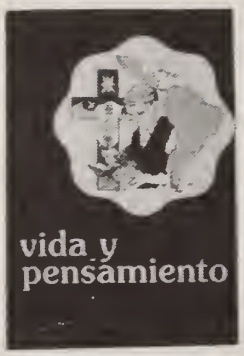
Tres ensayos socio-históricos que dan perspectiva a la búsqueda de alternativas liberadoras en el protestantismo latinoamericano hoy.

91 pp. **$2.20** **₡95.00**

COMUNIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN LA IGLESIA: ENCUENTRO LATINOAMERICANO
15-18 de marzo de 1981

Incluye el documento elaborado en el encuentro, junto con ponencias de carácter bíblico-teológico y sociológico, sobre la coparticipación de mujeres y hombres en la iglesia.

95 pp. **$2.00** **₡100.00**



REVISTA VIDA Y PENSAMIENTO

Vol. 2. Números 1 y 2: artículos que ejemplifican el encuentro de la exégesis y la teología con la realidad social y la praxis pastoral.
Número especial, 1982: Misión y evangelización con contribuciones de Africa, India y la China Popular, junto con un estudio del rol de la educación teológica por extensión en el desarrollo de las iglesias del tercer mundo.

$1.25 **₡62.50**

Vol. 3, número doble (1983, publicado en 1984): Especialistas en todas las áreas del pensamiento teológico ofrecen estudios arraigados en el compromiso de la fe.

$4.00 ₡200.00

Vol. 4, número doble (1984, publicado en 1985): Artículos que muestran el eje común hermenéutica bíblica y pastoral comprometida con los pobres

$4.00 ₡200.00

Estudios bíblicos

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Lic. Elsa Tamez

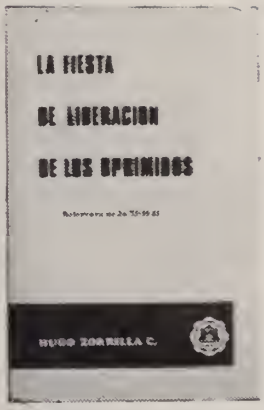
Obra de investigación del A.T.... que ha sido traducida a varios idiomas. Fundamental para hacer teología en América Latina.

125 pp. $2.20 ₡95.00

EL LIBRO DE JOB
Jorge Pixley

El contexto social del libro, su teología, su estructura y una clara exposición del texto párrafo por párrafo.

233 pp. $2.20 ₡110.00



LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS: Relectura de Juan 7:1–10:21
Hugo Zorrilla

Obra de erudición que propone que la fiesta de las enramadas forma el trasfondo socio-religioso de esta sección del Evangelio. Análisis crítico-literario y teológico del texto sobre esta base.

318 pp. $2.20 ₡110.00

NOTA:
Hay descuento del 10% en pedidos personales de 10 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerías e instituciones hay descuento del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.

Materiales de PRODIADIS:
Hay descuento de 10% para instituciones educativas en pedidos de 25 ejemplares o más.

Programa Diversificado a Distancia
PRODIADIS

Materiales para la educación teológica a distancia

El programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano edita una serie de módulos de estudio dirigidos a los estudiantes del programa. La dirección de PRODIADIS pone estos materiales también a la disposición de otras personas e instituciones que deseen tenerlos, sin que estén relacionadas académicamente con el Seminario.

Biblia

Antiguo Testamento I, II, III. La Verne Rutschman . . . . . $ 5.00 c/u
Nuevo Testamento I. Ricardo Foulkes . . . . . 5.00 c/u
Estudios en el evangelio de Juan. Hugo Zorrilla . . . . . 5.00 c/u
Salmos de liberación y reconstrucción (Nivel Licenciatura) Tomas Hanks . . . . . 6.00 c/u
La hermenéutica bíblica desde la óptica liberadora. Victorio Araya . . . . . 6.00 c/u
Estudios en I Pedro. Hugo Zorrilla . . . . . 5.00 c/u
Estudio e interpretación de la Biblia. Hugo Zorrilla . . . . . 5.00 c/u
El griego del Nuevo Testamento: texto programado (3 tomos). Irene W. de Foulkes 20.00 c/u

Teología

Introducción a la teología. Pablo Leggett . . . . . 5.00 c/u
Cristianismo y cultura. Pablo Leggett . . . . . 5.00 c/u
Teología latinoamericana. Victorio Araya . . . . . 5.00 c/u
Anabautismo radical y teología latinoamericana. La Verne Rutschman . . . . . 5.00 c/u

Materias instrumentales

Castellano. Plutarco Bonilla . . . . . 5.00 c/u
Las ciencias sociales en el quehacer pastoral (2 tomos). Adolfo Ruiz . . . . . 10.00 c/u
Técnicas e investigación bibliográfica. Luis Segreda y Victorio Araya . . . . . 5.00 c/u

Obra pastoral

Administración pastoral. Kenneth Mulholland y Rubén Lores . . . . . 5.00 c/u
Culto cristiano. Alvin Schutmaat . . . . . 5.00 c/u
Historia y filosofía de la educación cristiana. Saúl Trinidad y Julia Campos . . . . . 5.00 c/u
Introducción a la comunicación. Orlando E. Costas . . . . . 5.00 c/u
La pastoral y el alcoholismo. Alan Hamilton . . . . . 5.00 c/u
Pastoral de la mujer (2 tomos). Irene W. de Foulkes y Elsa Tamez . . . . . 10.00 c/u
Traducción bíblica y comunicación popular (Nivel Licenciatura) Irene de Foulkes . 5.00 c/u
Guía de proyectos de Acción/Reflexión. Rubén Lores, editor . . . . . 5.00 c/u

Enviar a: **Publicaciones**
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
APDO. 901 • 1000 - SAN JOSE, COSTA RICA

Recibido: _____
Enviado: _____

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones:

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita.
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Calcule el costo del porte aéreo según la cantidad.

4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publicaciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares y a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.
   NO se aceptan giros postales. No se envían materiales a crédito.

TITULO Y AUTOR	PRECIO UNIDAD	CANTIDAD	PRECIO TOTAL
		SUB-TOTAL	$
		(MENOS DESCUENTO SI SE APLICA; V. LISTAS DE PUBLICACIONES)	$
		SUB-TOTAL	$
		MAS PORTE AEREO POR UN TOTAL DE _____ LIBROS	$
		CANTIDAD TOTAL QUE ENVIA	$

Su nombre: _____ Fecha: _____

Dirección para el envío del pedido: _____

_____

Observaciones: _____

_____

_____

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

OFERTA DE CANJE

Ofrecemos en canje por **Vida y Pensamiento**:

Nombre de la revista: _____

Institución que la publica: _____

Dirección postal: _____ Ciudad: _____ País: _____

Periodicidad: mensual, bimensual, trimestral, semestral.

Nombre del encargado administrativo: _____

Observaciones: _____

_____

_____

Indice

Pág.

PRESENTACION 1

ARTICULOS

Llamados a estudiar para servir. Victorio Araya Guillén 3

El Reino de Dios en el pensamiento de Jacques Ellul. Joyce Main de Hanks . . . 7

Trama y drama del Apocalipsis. Ricardo Foulkes B. 30

La crisis del refugiado: reflexiones sobre el Salmo 137. Elsa Tamez 35

La ética del Reino de Dios en América Latina. Roberto Hoefferkamp. 41

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Jean Pierre Bastián. El Protestantismo en México. *(Arturo Piedra)* 43

Giorgio Girardet. A los cautivos libertad. La misión de Jesús según San Lucas. *(Irene W. de Foulkes)*. 45

Xabier Pikaza. Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. *(Victorio Araya G.)* 47

Varios. Misión profética de la iglesia. *(José Enrique Ramírez)* 48

Harvey Cox. Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology. *(Aníbal Guzmán)* 51

G. Flor Serrano y L. Alonso Schökel. Diccionario terminológico de la ciencia bíblica. *(Irene W. de Foulkes)*. 53

Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Porque de ellos es la tierra. *(Nota de CUPSA)* 54

GENERALES

Programas de estudio, SBL 57

Catálogo SEBILA 59

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9613

FOR LIBRARY USE ONLY.